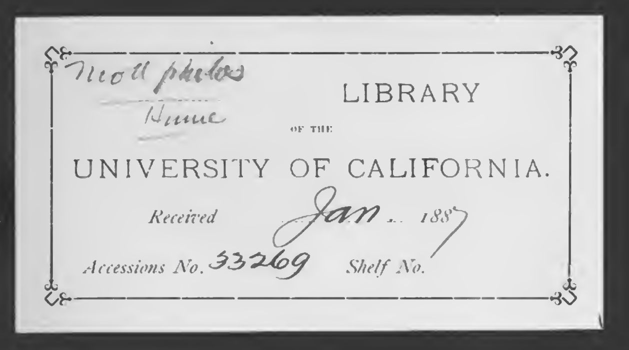
Empirismus und Skepsis in Dav. Hume's Philosophie als ...

Edmund Pfleiderer



Empirismus und Skepsis

in

Dav. Hume's Philosophie

als abschliessender Zersetzung

der englischen Erkenntnisslehre, Moral und Religionswissenschaft

dargestellt

von

Dr. Edmund Pfleiderer,
o. ö. Prof. der Philosophie in Kiel.



Berlin.
Druck und Verlag von Georg Reimer.
1874.



Vorwort.

Mit meinem um Weihnachten 1869 erschienenen Buch über „Leibniz als Patriot“ (Leipzig 1870) war es meine Absicht gewesen, in dumpfer gewitterschwüler Zeit noch vor dem nahen Ausbruch des handgreiflich drohenden Sturms einen Beitrag zu geben zu dem Kampf für nationalpolitischen Idealismus und Universalismus gegen den, besonders durch die nächstliegende Empirie in manchen Theilen Deutschlands gar vollends gesteigerten ebenso geistlosen wie engherzigen Partikularismus. Nach der Rückkehr aus dem Feldzug von 1870/71, welcher auf diesem Gebiet die Gedanken und Wünsche der redlichsten Deutschen aller Zeit so rasch und glänzend zu Realitäten reifen liess, glaubte ich nun die mir zunächst gebotene Musse nicht besser verwenden zu können, als indem ich jetzt in wesentlich gleicher Linie des Denkens und Strebens die alte verwandte, ob auch reingeistige Frage des Empirismus in seinem Kampf gegen den Rationalismus der Philosophie oder Wissenschaft überhaupt, was mich schon lange beschäftigt, zum Gegenstand eingehender Studien machte.

Hiebei empfahl sich in erster Linie die geschichtliche Behandlung des Problems oder die Inangriffnahme seiner wenigstens nach Einer Seite hin klassischen Vertretung in der englischen Geistesentwicklung besonders vom 16ten bis 18ten Jahrhundert. Nicht als ob mir die dermalige entschieden hypergeschichtliche Zeitstimmung so sehr imponirte, welche fast wie in einer Art Scheu vor der Sache und Wirklichkeit häufig nur wissen will, was Der und Jener einmal darüber gemeint oder dazu beigebracht habe. Allein gerade der Empirismus als Richtung ist für Gründe und systematische Behandlung wenig zugänglich; vielleicht dass er eher mit sich reden lässt, wenn man ihn, der gegenwärtig so vielfach neue Funde auch philosophisch zu thun meint, sein eigenes längst schon ausgebildetes Wesen und — Schicksal historisch „erfahren" lässt.

Nun zeigt sich aber, was jeder Kenner der englischen Philosophie (im weiteren Sinn) bestätigen muss, dass eine geschichtlich gleichmässige, Mann für Mann in identischer Ausführlichkeit berücksichtigende Darstellung derselben dem grossen Uebelstand wenig sagender, durch Wiederholung störender und durch vieles minderwichtige Detail nur langweilender Breite nicht entgehen könnte. Diesen im eigenen Wesen jener konservativstetigen Geistesbewegung begründeten Mangel zu vermeiden, schien es mir das Angemessenste, ihren wirklich bedeutendsten, wahrhaft zusammenfassenden Brennpunkt oder die Philosophie Hume's als perspektivischen Hauptgegenstand in den Vordergrund zu stellen. Die geschichtliche Situation und Aufgabe desselben unter

jenem Volk macht es aber unerlässlich, seine sämmtlichen Vorgänger mitzuberücksichtigen je nach dem Beitrag, den sie zum Fortschritt der Entwicklung gegeben haben. In dieser Weise hoffe ich, mit dem Folgenden trotzdem einen Abriss der ganzen englischen Originalphilosophie nach ihren wissenswürdigen Hauptzügen zu bieten, wenn auch aus obigen Gründen nicht die strengchronologische und jedes System weiter ausführende Anordnung eingehalten wird.

Wenn in dieser Einreihung Hume's Philosophie selbst mit annähernd monographischer Genauigkeit behandelt wird, so dürfte seine unleugbare Bedeutung in der Geistesgeschichte diese Bevorzugung hinreichend rechtfertigen. Denn bis jetzt besitzen wir, so viel ihm in der That zu danken ist, noch keine genügende, scharf eindringende und gewissenhaft sorgfältige Darstellung seiner Ansichten, welche uns irgend das gewiss kompetente, sosehr günstige Urteil Kants und seiner Kreise über den Schotten erklärlich machte. — Damit dass ich von nur „annähernd“ monographischer Genauigkeit rede, verstehe ich die äusserste Beschränkung von biographischem und literarischem Detail, welches nach meiner Ueberzeugung in einer philosophischen Geschichte überhaupt bloss soviel Recht hat, als es zugleich sachlich mitbedeutsam ist. Denn das eigentliche Leben solcher Männer sind ja ihre Gedanken und deren successive Entwicklung.

Diess führt zu dem dritten und höchsten Gesichtspunkt, den ich bei meiner Arbeit verfolgte. Dieselbe sollte, obwohl aus Gründen in historischem Gewand auf-

tretend, doch zugleich wesentlich sachlich-systematisch sein und damit ihrerseits schon den wahren Zweck der historischmonographischen Behandlung erreichen, welche bei philosophischen Fragen immer nur dienende Vorstufe sein darf, statt dass man neuerdings so gerne bei ihr als vermeintlich Letztem stehen bleibt. Jenes nun hoffe ich gerade hier durch die Art und Weise der geschichtlichen Entwicklung selbst mitzuleisten. Ohne allen dialektischen Zwang und nur mit jener Dialektik, ohne welche eine Geschichte weder objektiv existirt, noch subjektiv der Mühe und des Nennens werth ist, lässt sich eben diese Philosophie in deutlichstem Hervortreten der massgebenden begrifflichen Momente und leitenden sachlichen Gesichtspunkte als Glied einer Kette und kräftiges Ferment im Gesammtleben des philosophischen Völkergeists behandeln. Wenn sich der ganze englische Empirismus der Originalperiode nach seinen Grundzügen abwickelt, um dann in seinem interessantesten Repräsentanten besonders eingehend vorgeführt zu werden und abschliessend sich zu spiegeln, d. h. wenn wir der Zersetzung seiner Hauptformen in des Schotten Skepsis zusehen, indem die Geschichte selbst das Gericht übt, während wir unsererseits nur jeweils die entgegengesetzte rationalistische (eigene oder fremde) Denkweise als kontrastirende Illustration einfügen, so dürfte doch wohl eine derartige Darstellung neben der historischen Treue zugleich auf sachlich-systematischen Karakter einigen Anspruch besitzen und zur Würdigung des Problems als solchen ihren Beitrag geben können.

Etwas Derartiges aber möchte gerade gegenwär-

tig in Deutschland sehr am Platz sein. In England selbst scheint es fast, als ob man bei aller nationalen Achtung vor jenen keineswegs unbedeutenden Männern des eigenen Volks dennoch über ihre Lehren gerne einen gewissen Schleier des Vergessens zöge. Leicht erklärlich ist diess gegenüber der theologisch-deistischen Aufklärung. Aber auch in speziell philosophischer Beziehung hat der Neuempirismus z. B. eines Stuart Mill weit mehr den Schein nagelneuer Weisheit, wenn er nicht zu deutlich eingesteht, dass seine Geburtszeit lange schon vor Kant und die ganze deutsche Philosophie falle. Insbesondre ist es doch verdächtig auffallend, dass dieser namhafteste englische Philosoph der Gegenwart im theoretischen Theil seiner berühmten Logik den so wichtigen Namen Hume's meines Wissens nur ein einziges Mal und sehr kühl nennt, so vielfach gerade er den positivsten Anlass zu einer rühmenden und dankbaren Erwähnung des Schotten hätte, während er andere viel unbedeutendere Geister wiederholt mit volltönendem Lobe anführt. Ob wohl der unruhige Skeptiker von Edinburgh vor dem sich solid wissenden englischen Denken verfehmt ist, oder vielmehr, ob sich nicht höchst lehrreich und bezeichnend diese empirische Nachblüthe in geheimer Angst vor sich selber scheut, ihr eigenes Antlitz in jenem scharfgeschliffenen Spiegel zu betrachten?

Nun haben aber wir Deutschen in der That es nie zu bereuen gehabt, wenn wir dem geistigen Freihandel huldigten und auf des Gedankens neutralem Gebiet sammelten und lernten, wo sich irgend die Gelegenheit bot. Nur solch ein wahrhaft philosophisches *θαυμάζειν*

auch des Fremden, jedenfalls eine ernste Beachtung und Würdigung desselben vermag über des eigenen Volksgeists natürliche Beschränktheit zur Höhe jenes ächten Universalismus zu erheben, welcher des wissenschaftlichen Geistes Signatur ist. Und gerade des angelsächsischen Stammes grundverschiedene Verwandtschaft war schon wiederholt ein treffliches Ferment der deutschen Entwicklung. Um vom naheliegenden Beispiel Shakespeare's nicht zu reden und nur auf philosophischem Gebiet zu bleiben, so riefen einst Locke's Versuche die hochwichtigen Gegenversuche von Leibniz hervor. Und bald darauf war es bekanntlich eben Hume, durch dessen Skepsis seinerzeit unser grösster Philosoph aus dem dogmatischen Schlummer erweckt wurde, um mit seinem Kriticismus die glänzende Eröffnung unserer Philosophengallerie zu bilden. Auf diese Weise gehört Hume mit seinen Vorgängern ob auch als Gegensatzglied unerlässlich in die Linie unserer deutschen philosophischen Entwicklung selbst herein. Diess um so mehr, als neuerdings, freilich in übertriebener Reaktion gegen Hegels „absolute“ Philosophie, so vielfach die nüchterne Rückkehr zu dem gar zu rasch verlassenen Kant als Losung erschallt. Will man das, so braucht man nothwendig das eingehende Verständniss auch der empiristisch-skeptischen Richtung, die zu dem Königsberger Kritiker nach seinem eigenen Geständniss in so bedeutsamer Beziehung steht. Denn was hilft uns der fast als philosophische Modesache so viel reklamirte Kant, wenn wir ihn nicht genetisch begreifen?

Allein es scheint mir beinahe, als ob die antihegel-

ische Reaktionsbewegung auf geistigem Gebiet wenigstens in ausserphilosophischen Kreisen nach Art dieser Rückströmungen noch weit über Kant auf alte überwundene Standpunkte zurückgehen möchte oder vielmehr bereits zurückgegangen wäre. Und dieser Denkweise gilt meine Arbeit vor Allem, indem sie ihr jene vermeintlich besonders solide, von allem sog. spekulativen Schwindel freie Hälfte der vorkantischen Parallelbewegung in geschichtlich heller Beleuchtung zeigen will. Wir haben soeben auf politischem Gebiet das Gericht der Geschichte und den glänzenden Sieg des wesentlich Idealen erlebt. Wäre es nicht an der Zeit, dass auch in der allgemeinen Denkweise und philosophischen Zeitstimmung der frühere deutsche Idealismus wieder aus dem Grab erstünde? Im Gegendruck gegen jene allzukühne Philosophie und in einseitigem Uebergewicht der so blühenden, vorzugsweise begünstigten sog. realen Wissenschaften hat derselbe bislang überwiegend einem fast blasirten Empirismus und ziemlich banalen, allzuselbstgewissen Dogmatismus Platz gemacht, der indess in der ewigen Naturheilkraft ernstgemeinten Weiterstrebens bereits von selbst die ersten schüchternen Anfänge vernünftiger Ernüchterung und Selbstbescheidung zeigt, unter welcher Bedingung es dann gewiss keinem Einsichtigen beikommen wird, nun umgekehrt jene Disciplinen als solche irgend in ihrem Werth zu bezweifeln. Nur handelte es sich um ein massvolles „Suum cuique!" In der That hat aber die Ebbe einen so tiefen Stand erreicht, dass allerlei nicht geahnter noch gewollter Bodensatz zu Tag getreten ist. Denn wer kann verkennen, wie die

traurigen Kulturerscheinungen der Gegenwart in starkem Zusammenhang eben mit diesem Zeitgeist stehen, sowenig gewiss seine Träger Derartiges beabsichtigt oder nur für eine mögliche Konsequenz ihres Gebahrens bei der Masse gehalten haben. Um so näher liegt jedoch auch die Hoffnung, dass die Fluth wieder kommt. Hiezu mitzuwirken ist der Hauptzweck dieser Schrift, wenn sie vornemlich den Schotten Hume nochmals aufbietet zu seinem historischen Weckeramt aus dem dogmatischen, diessmal aber empiristischen Schlummer, wenn sie dieser Richtung unseres Zeitgeists von der geschichtlichen Erfahrung selbst ihr wahrhaft letztes Wort, die bodenlose Hume'sche Skepsis warnend zurufen lässt.

Kiel, Ostern 1874.

Der Verfasser.

Inhalt

von

Pfleiderer, Empirismus und Skepsis.



Eingang.

Auf allen den drei Gebieten, welche nach guter alter Sitte innerhalb des menschlichen Geisteslebens unterschieden zu werden pflegen, hat das Englische Denken rühmliche und ehrenwerthe Leistungen aufzuweisen. Ob dieselben auch nicht in die volle Tiefe dringen mögen, so ist doch dafür ihre nüchterne Klarheit und ernst-gediegene Wahrhaftigkeit anzuerkennen. Der theoretische Geist verdankt dem Inselland die ersten so hochwichigen Versuche, das Werkzeug aller Erkenntniss, den menschlichen Verstand zum ausschliesslichen Gegenstand der isolirenden Untersuchung gemacht zu haben. Auf praktischem Gebiet ist gleichzeitig eine Reihe guter Namen emsig bemüht, Selbstständigkeit, Ursprung und Grundrichtungen des sittlichen Handelns um die Wette festzustellen. Auf der Seite des Gefühls werden nicht nur die ersten Bausteine für die künftige Wissenschaft der Aesthetik dort behauen, sondern es findet auch die noch tiefere und eingreifendere Schwesteridee, die Religion, eine geschlossene Phalanx wackerer Vorkämpfer, die sich meist mit tiefem Ernst bestreben, die von der Zeiten überwucherndem Unkraut Umstrickte aus den Fesseln und Banden zu lösen und in ursprünglicher Schöne darzuthun.

Indessen gebührt das Primat unter dieser Dreiheit unstreitig der theoretischen Philosophie. Nicht nur folgen wir damit Hume selber, dem scharfsinnigsten Theoretiker Englands und Hauptgegenstand unsrer Darstellung, sondern das Gleiche ist auch an sich und in der Natur der Sache begründet. Unsre Zeit freilich zieht in einer Art von Uebersättigung und Abspannung die mehr peripherischen Gebiete des Denkens, sozusagen die Fragen einer schon angewandten Philosophie den centralen und reinen Untersuchungen vor. Ist doch für ihre Richtung in dieser Hin-

sicht eine Weltweisheit typisch, welche den Willen vor die Vorstellung setzt oder dem Triebleben des Unbewussten den Vorrang vor der wissenden Geistesklarheit gibt. Und dennoch behauptet das Theoretische sein angestammtes Recht, der ächteste Spiegel und der klare Geist des Ganzen zu sein, mit seiner Fackel voranzuleuchten, nicht etwa als ancilla pedisequa gehorsam nur zu folgen. Seine Fragen und Ergebnisse stehen in lebendiger Wirkung und Gegenwirkung zum Uebrigen, sie stammen aus dem innersten und bleibenden Wesen des Geists, während andre Bewegungen, wie die religiösen, moralischen oder staatsrechtlichen, weit mehr die jeweilige Zeit- und Lokalfarbe annehmen und tragen.

Diess berechtigt und verpflichtet, dem theoretischen Theil den Vortritt zu lassen. Insbesondere für die Vorentwicklung auf Hume hin wird die Bedeutung dieses Gebiets es rechtfertigen, wenn wir hier dem Gang der Geschichte Schritt für Schritt folgen. Das Ergebniss gilt dann gleich auch für die andern Theile mit, bei welchen es hinreichen mag, die Vorstufen nur in Grundstrichen, mit kurzen schlagenden Zügen zu markiren. Denn wer weiss nicht, in wie naher Verwandtschaft auch die moralischen Lehren und die deistischen Verhandlungen Englands mit seiner theoretischen Philosophie, vornemlich mit dem anerkannten Nationalphilosophen Locke zusammenhängen, den selbst ein Gegner des Deismus, Conybeare, sehr bezeichnend „the Instructor of that age" nennt. Es wird darum immer die Aufgabe sein, diesen inneren Zusammenhang der verschiedenen Gebiete, die Konsequenz oder Inkonsequenz der gezogenen Folgerungen und Anwendungen scharf im Auge zu behalten, was namentlich das solide, aus Einem Guss arbeitende Denken Englands nahelegt.

Erster Band.

Theoretische Philosophie.

Erster Theil:

Die empiristische Entwicklung vor Hume.

Ein merkwürdiger Grundzug, der sich jedem Beobachter des englischen Lebens unwillkürlich aufdrängt, ist die grosse Stabilität und Geradlinigkeit des dortigen Wesens und Wachsens. Mit Recht erinnert schon die kultur- und literaturgeschichtliche Betrachtung des Völkerlebens an Göthes treffenden Vergleich desselben mit einer musikalischen Fuge, indem Eine Stimme nach der andern einsetzt, das gleiche Thema variirend zu verfolgen. Die drei tonangebenden Nationen der Neuzeit, Engländer, Franzosen und Deutsche haben nacheinander je ihren Tribut zur Entfaltung des Menschengeistes gezahlt, um auch der beschränktesten Bornirtheit zu zeigen, wie sie alle nur Momente der Einen Idee sind, „dienstbare Geister, ausgesandt zur Pflege des Ganzen.“

In besonderem Mass gilt diess kettenartige Ineinandergreifen und Zusammenarbeiten von der englischen Entwicklung. Nicht nur haben die drei Reiche Grossbrittaniens je ihren eigenthümlichen Beitrag zur dortigen Gesammtleistung geliefert: England in der Aufstellung der beherrschenden und tonangebenden Philosophie, Irland durch religiös und mystisch gefärbte Nebensysteme (Berkeley, Brown), Schottland nach alter Art durch kühne Invasionen und skeptisch-zersetzende, nomadisirende Streifzüge. Auch innerhalb derselben Richtung, in der Erkenntnisstheorie, in der Moral und dem Deismus zeigt sich die gleiche Handreichung, die konservative Uebernahme und Weiterbildung des von früheren Generationen Geleisteten. Eine solche stark hervor-

tretende Erscheinung hat in letzter Instanz immer innre Gründe, die wir in der soliden, nicht zu hoch fliegenden, auf das Erzielen eines Erfolgs ausgehenden englischen Karaktereigenthümlichkeit, sowie in dem unleugbar geselligen, auf Association bedachten Trieb jenes Volks suchen müssen. In Wechselwirkung damit mag die insulare Lage stehen, welche naturgemäss ein grösseres Zusammenhalten und sympathisch gleichförmigeres Streben innerhalb des eigenen Volkskreises herbeiführt. Diess zumal in früheren Zeiten, wo die englische Sprache noch nicht in das Naturrecht ihres abgeschliffenen Mischkarakters, Weltsprache zu werden, eingetreten war, sondern im Gegentheil auf einen engen Bezirk sich beschränkt sah, während, nach Macaulay's Wort, Frankreich für den englischen Moses mit seiner schweren Zunge den gewandten dolmetschenden, des Bruders Gedanken an den Mann bringenden und alle Welt aufklärenden Aaron abgab.

Eine derartige konservative Stetigkeit mag ihre Nachtheile gegenüber dem originelleren, sprungartigen Denken in der Zickzacklinie haben, wo Jeder wieder auf eigene Faust unternimmt, sich die Welt zu konstruiren. Indess sind die Vortheile ebensowenig zu leugnen, wenn Eine Richtung stufenweise zur vollen Reife ausgetragen wird. — Sei dem, wie ihm wolle, die Thatsache jedenfalls steht in auffallend hohem Grade fest, und hier gilt, dass „das Wirkliche vernünftig ist", Sinn und Recht hat zum mindesten an seinem Ort. Ich brauche kaum zu erinnern an die zuerst von A. Smith als klares Princip ausgesprochene und als Haupthebel empfohlene Arbeitstheilung im englischen Fabrikwesen. Dasselbe kehrt auf geistigem Boden wieder. Kenner der dortigen Verhältnisse heben hervor, dass ganze Familien*) nicht nur Generationen lang, sondern Jahrhunderte hindurch eine gleiche Richtung in den bürgerlichen Angelegenheiten ihres Vaterlands festhalten, so dass man nicht nur dem einzelnen Mann, sondern einem ganzen Haus einen bestimmten Karakter zuschreiben kann. In ähnlicher Weise unterscheiden sich die beiden Universitäten von einander durch einen Typus, welcher sich Jahrhunderte lang im Wesentlichen gleich bleibt: Oxford von jeher mittelalterlich hochkirchlich, Cambridge der puritanisch gefärbte Sitz der low church oder „niederen Kirche."

---

*) als „langlebige", wie Schleiermacher es ausdrückt.

Auch in der Wissenschaft, wie Philosophie oder Theologie reicht der resolute Neuanfang den mittelalterlichen und scholastischen Vorläufern die Hand. Ein Anselm von Canterbury lebt und wirkt zwar in England; aber der kühne Rationalismus und Idealismus des geborenen Italieners (von Aosta) ist ein exotisches Gewächs auf brittischem Boden, das darum nicht viel Anklang fand. Aechte Typen dagegen sind ein Duns Scotus mit seinem Nominalismus, mit seiner Betonung der Freiheit und Willkühr gegen des Italieners Thomas strenge Geschlossenheit; oder noch mehr ein Wilhelm von Occam, der entschiedene Auflösungspunkt der Scholastik. Ihm ist das Allgemeine nur noch entstanden per abstractionem, quae non est nisi fictio quaedam; er findet vor der nagenden Skepsis seines Denkens nur Ruhe in einer erzwungenen, halbwahren und verzweifelten Hingabe an das nun einmal thatsächlich Gegebene, die Auktorität — ein unverkennbares Vorspiel der späteren Zersetzung des englischen Empirismus in Hume's Zweifel. Und in der polemischen Unbefriedigung, mit welcher England seinen, wenigstens hierin ächt protestantischen Geist frühe ahnen liess, kämpft schon Johann von Salisbury gegen den leeren Formalismus und die Scheinweisheit seiner Zeit. Noch deutlicher erkennt Roger Bako, dass die Weisheit seiner Genossen nur eine apparentia sapientiae sei, und dass die Haupthindernisse der Wahrheitserkenntniss liegen in „dem Vorgang schwacher und unwürdiger Auktorität, in der Länge der Gewohnheit, den Vorstellungen des ungebildeten Pöbels und dem Verstecken der eigenen Unwissenheit nebst dem Grossthun mit scheinbarer Weisheit." Nahen sich uns da nicht schon im 13. Jahrhundert bei Roger die schwankenden Gestalten der „idola" seines Namensverwandten Franz aus dem 16ten? Denn durch ein Wortspiel der Geschichte steht wieder ein Bako an der Spitze des englischen Denkens der Neuzeit.

Kapitel 1.

F. Bako's Beitrag zum Neuanfang der Philosophie.

Das Wiederaufleben der Philosophie ist schon so oft mit der kirchlichen Reformation verglichen worden, dass eine Aufnahme des fast verbrauchten Beispiels leicht banal scheinen könnte. Und doch ist, den geistigen Grundkarakter jener Zeit zu schil-

dern, jene Parallele fast unentbehrlich. „Σύμπνοια πάντα" heisst es vor Allem auf dem Gebiet des πνεῦμα; und die unleugbar wichtigste, tiefsteingreifende Erscheinung einer Zeit spiegelt am besten die Nebenphänomene, in welchen wesentlich das gleiche Leben pulsirt und mitzittert. Nur muss die Vergleichung schärfer eindringen und mehr sein, als eine blos spielende, sich von selbst verstehende Nebeneinanderstellung. Uebrigens liegt sie nicht blos in der Sache, sondern auch im Bewusstsein jener Männer, wenn wir z. B. beachten, wie Bako seinem beabsichtigten Hauptwerk den stolzen Namen „Instauratio magna" gibt.

Dieser Parallele entsprechend handelte es sich nun auch wissenschaftlich um den Bruch mit dem Alten und die Grundlegung eines nöthig gewordenen Neuen. Es ist merkwürdig, wie gleichmässig, ja fast eintönig die Erkenntniss und Betonung dieses doppelten Bedürfnisses in der ganzen Reihe der verschiedenen Philosophen bis auf Kant wiederkehrt, um in der berühmten Vorrede zu seiner Kritik der reinen Vernunft verklärt und geläutert zum Schlusse auszuklingen. Ueberall ein Gefühl grosser Unbefriedigung und übersättigten Eckels, ein Sehnen und Suchen loszukommen, um so stärker, je härter die vorangegangene Zuchtschule gewesen, gleichwie auf religiösem Gebiet Jahrhunderte hindurch der sehnsüchtige Ruf nach einer Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern ergangen war. Schreitet doch Hume, der diese Stimmung noch völlig theilt, in dem Essay XIV. „the rise of arts and sciences"*) bis zu der starken Behauptung fort, es scheine ihm, dass Risse in der wissenschaftlichen Gesammtentwicklung, wie etwa durch den Untergang des Alterthums in der Völkerwanderung, für Künste und Wissenschaften eher günstig seien, indem sie die wachsende Macht der Auktorität brechen und die usurpatorischen Tyrannen der menschlichen Vernunft entthronen. Es sei, ähnlich der bürgerlichen und socialen Luftreinigung durch eine Revolution, eine heilsame, von Zeit zu Zeit nothwendige Befreiung der Geister aus dem Bann der Schule und Ueberlieferung.

Des Näheren galt es für die mündig gewordene Wissenschaft eine doppelte Lösung. Zuerst musste, wie es die Reformation fürs Leben und die kirchliche Gemeinschaft

---

*) Hume Werke III, 131—132; ich citire nach der schönen Ausgabe seiner „philosophical works" Edinburgh-Boston 1854.

that, die hemmende Fessel des kirchlich-theologischen Denkens, oder wie es damals zusammenfassend hiess, des Aberglaubens gebrochen werden.

Bako gibt, um namentlich für die Naturforschung die Bahn frei zu machen, die Losung aus: „Scheidung der bislang in Mesalliance Lebenden, sich nur gegenseitig Störenden und Verderbenden! Was kann durch die unverständige Vermischung von Göttlichem und Menschlichem anderes herauskommen, als eine phantastische Philosophie, wenn z. B. die Naturforschung auf das erste Kapitel der biblischen Genesis oder auf das Buch Hiob gebaut werden soll? Der Aberglaube und blinde Religionseifer ist eine Hauptursache der Irrthümer und des Stillstands in der Naturwissenschaft, das schlimmste, weil auf die Einbildung wirkende unter den idola theatri, eine wahre Pest des Verstandes." Diese ehegerichtliche Sentenz, um jene Scheidungsforderung so zu nennen, klingt in der mannigfachsten Weise bei den Nachfolgern fort. Bei den deistischen Philosophen versteht sich die Auseinandersetzung von selbst; meist finden wir von ihnen ein bezeichnendes Schriftenpaar, das in enger Wechselwirkung zusammenhängt; so bei dem Vater des Deismus, Herbert, neben der Schrift „de veritate" die andre „de religione," bei Locke neben seinem Hauptwerk über den menschlichen Verstand das deistisch wichtige Buch „von der Vernünftigkeit des Christenthums," um gegenüber von der seitherigen Unterordnung der Vernunft nun deren Supremat zu sichern. Auch bei den Skeptikern kann die Berührung mit dieser Zeit- und Lebensfrage nicht fehlen, ob sie nun wie die früheren, z. B. Glanvil, Hirnhaym, Huet, ihre theoretischen Zweifel einem supranaturalistischen Glauben als Opfer darbringen, oder wie namentlich Hume umgekehrt erklären, das einzig „katholische," wirklich und auf die Dauer durchschlagende Gegenmittel gegen papistischen Aberglauben und die damit verbündete abstruse Philosophie mit ihrem metaphysischen Jargon sei genaues, richtiges, seiner bescheidenen Grenzen wohlbewusstes Denken; und diese Heilkraft sei nicht das Geringste, was ihm Werth verleihe. Dasselbe Streben nach Lösung und kritischer Scheidung des ungesund Verbundenen erweist sich nicht minder zu Gunsten der Moral, ja der Religion selbst; denn es gehörte eben zur karakteristischen Aufgabe jener reformirenden Zeit.

Eng zusammen mit dieser Opposition wider die kirchlich-theologische Bevormundung hieng begreiflicher Weise der

Widerwille gegen die ganze, in kirchlichem Gewand auftretende und in solche Fragen verflochtene scholastische Philosophie selbst. Und auch die grossen Errungenschaften des griechischen Geists, die man zunächst nur durch diess trübe Medium sah, wurden in die gleiche Verachtung hineingezogen, Metaphysik wurde*) ein gar spöttisches Tadelwort. Was weiss nicht Bako über die phantastisch-leeren Begriffe Snbstanz, Qualität, Sein u. dergl. zu klagen und zu höhnen; unter den idola theatri nimmt das genus sophisticum Aristotelischer Scheinweisheit die zweite, noch immer recht bedenkliche Stelle ein. Die Griechen sind ihm geschwätzig, wie Kinder, aber ebenso unfruchtbar; des Aristoteles Lieblingstochter, die Teleologie, ist eine Gottgeweihte Jungfrau, zu nichts nütze, da sie nicht gebiert.**) Auch der Rationalist Kartesius, wenn gleich etwas weniger scharf, ist dennoch fest überzeugt, „quam multa falsa pro veris admiserit ineunte aetate," daher „proinde omnia semel funditus esse evertenda atque a primis fundamentis denuo inchoandum, si quid aliquando firmum et mansurum cupiat in scientiis stabilire" (Medit. I. init.). Bei Locke der gleiche Spott über die Wort- statt Sachphilosophie der Substanzler, die sich bei ihren Definitionen ewig im Kreise drehen, wie die Antwort auf die Frage der indischen Philosophen, auf was die Erde ruhe. Auch in Hume hat sich dieser Widerwille gegen die lebenszähe Scholastik und alte Philosophie noch keineswegs gelegt oder beruhigt; er steht hierin mit der ganzen Reihe auf gleichem Boden der Antipathie. Zwar geht er nicht soweit, wie der frivol werdende Bolingbroke, nach welchem die Eitelkeit der alten Philosophen ebensoviel Schuld an der Weltverfinsterung hat, als das betrügerische Intresse der Priester. Wenn weniger Philosophie wäre und mehr einfacher Menschenverstand, gäbe es mehr Weisheit auf der Erde. Plato namentlich behandle jeden Gegenstand wie ein philosophirender oder noch eher wie ein bombastischer Poët, ja wie ein wahnsinniger Theologe; seine abgeschmackte Ideenlehre habe einen Strom chimärischer Erkennt-

---

*) in treuer Befolgung von Newtons Wahlspruch: „Hüte dich vor Metaphysik!"

**) Die wenigstens in der Absicht grosse Leistung desselben, die Kategorientafel verspottet Hobbes mit den Worten: cepit Aristotelem libido quaedam pro autoritate sua, cum rerum non posset, verborum tamen censum peragendi.

niss bis auf die Gegenwart gewälzt; und vollends die Neuplatoniker seien die reinsten Narren. — Indess kann auch Hume nicht umhin, immer wieder seine Lauge über die metaphysischen Grundbegriffe des Alterthums auszugiessen, die schon Locke ein Dorn im Auge sind, sie als eitle Fictionen zu brandmarken und das Studium der alten Philosophie*) von dem Gesichtspunkt aus zu empfehlen, dass es ja für die Kenntniss unsres Herzens und moralischen Zustands auch heilsam sei, wenn man Morgens sich an die wirren Träume der Nacht erinnere — ein schlechtes Kompliment für die alten Weisen, die damit für nicht viel mehr denn Fieberkranke erklärt sind! — Gewiss werden wir von unsrem heutigen Standpunkt aus dem massvollen und harmonisirenden Leibniz ganz Recht geben, wenn er sogar an dem milderen Kartesius tadelt, dass er „à ce que me semble a reformé trop fort," dass er in einer gewissen „affectation d'originalité, de singularité et de nouveauté"**) zu weit in der Geringschätzung des hochverdienten, geistvollen Alterthums gegangen sei. Allein versetzen wir uns in jene Zeit eines kräftig aufstrebenden Neuanfangs hinein, der nun einmal gewiss Bedürfniss war, so gilt das Wort: „Der Lebende hat Recht;" ohne einige Uebertreibung aber geht es bei dem Pendelschlag der Geschichte nie ab. — Wie nöthig dem allgemeinen Bewusstsein eine völlige Neufundamentirung erschien, das sehen wir an der thatsächlichen Wirklichkeit und Leistung Aller, selbst der Gemässigtsten. Sogar ein Leibniz kann nicht umhin „de primae philosophiae emendatione" zu schreiben. Bakos Instaurationsplan haben wir schon erwähnt, zu dem er wenigstens das „novum organum" lieferte. Kartesius nicht minder stellt „meditationes de prima philosophia" an und schreibt deren principia; Spinoza ergeht sich „de intellectus emendatione." Was brauchen wir nach diesen blossen Titeln noch weiter Zeugniss, dass jene Zeit selbst mit den Anfangsgründen und der metaphysischen Grundlage des bisher Geleisteten durchaus unzufrieden war und das Bedürfniss eines völligen Neubaus fühlte, da in ihren Augen die scholastische Weisheit völlig Fiasko gemacht hatte!

Eine frische, kritisch-reformatorische Luft wehte durch alle Lande und Gebiete des Lebens wie des Denkens, auszufegen

*) I, 274.
**) Leibniz, philos. Werke ed. Erdmann S. 167.

mit der abgestandenen, dumpfen Schwüle der Vergangenheit. Man fühlte in sich den geschichtlichen Beruf, reinen Tisch zu machen, eine tabula rasa entweder einmal versuchsweise und vorläufig, gleichsam des Experiments halber herzustellen, wie Kartesius, oder sie geradewegs als das allein Wahre und Ursprüngliche zu behaupten und zu Grund zu legen, wie Locke und alle Gegner des Apriori, oder wie sie es sinnlicher nannten, des angeborenen Bewusstseins- und Ideengehalts. Im Gegensatz zur Uebermacht einer allmählig erstarrten Geschichte und Tradition, des lawinenartig angewachsenen Ergebnisses der Jahrhunderte gieng ein ausgesprochener Zug nach der Quelle, nach dem Originalen und Fundamentalen durch die Zeit, eine Rückwärtsbewegung als erste Bedingung wahren und gesunden Fortschritts*); die zu jugendlich-kräftigem Selbstbewusstsein erwachte Subjektivität hatte den Drang, dem Verfahren der Kinder bei ihren Spielzeugen nicht ganz unähnlich das Naturrecht des Geistes, den kritischen Zersetzungs- und Zerstörungstrieb an der starren Objectivität, dem blos Thatsächlichen walten zu lassen und die Geschichte auch einmal zur Probe auf den Kopf zu stellen. Rousseau's berühmtes „retournons à la nature!“ war schon jetzt wenigstens auf wissenschaftlichem Gebiet, ob ausgesprochen oder nicht, die Maxime der Zeit, die bald auch für Poesie und Kunst überhaupt demselben Drange folgend die Fesseln falscher Klassizität abstreifte und an der reinen Naturkraft neues Gefallen fand (vgl. das Wiederaufleben Shakespeare's und die parallelen „Verjüngungen“ des Geists). Uebersättigt und angeeckelt von der Metaphysik hoffte man in der lauteren φύσις selber ein Erfrischungsbad zu finden, wie schon vereinzelte Scholastiker, so Raimund von Sabunde oder Nicolaus von Cusa auf das „Buch der Natur“ als die beste Erkenntnissquelle hingewiesen hatten.

Neben der centralen wissenschaftlichen Erscheinung dieses Geistes sind wohl besonders zwei eigenthümliche Producte jener Zeit von karakteristischer Bedeutung für deren Grundgepräge. Ich meine zuerst ihre Robinsonaden. Nothwendig mussten die grossen geographischen Entdeckungen, die plötzliche Erwei-

*) gleichwie auf dem Gebiet der religiösen Reformation das reine Urchristenthum, theilweise praktisch wie schon von den Waldensern, als anzustrebendes Ziel aufgestellt wurde.

terung des mittelalterlichen Horizonts sich spiegeln in einer Masse von abenteuerlichen, fabelhaften Reisebeschreibungen, nam. phantastischen Seereisen. Abgeklärt und vom philosophischen Geist des Jahrhunderts durchhaucht tritt uns dieser Zug in die Ferne entgegen in dem Buche Daniel Defoe's von 1719, dem Original-Robinson Crusoe. Der beispiellose Erfolg desselben ist bekannt: Nicht nur, dass er rasch in alle möglichen Sprachen übersetzt wurde, sondern er fand auch schnell eine Masse von Bearbeitungen und Nachahmungen. Jedes Land, jede Provinz, jedes Gewerbe und Geschlecht wollte seinen eigenen Robinson, also dass es schliesslich in Deutschland allein deren gegen 60—80 gab. Schon diese glänzende Aufnahme zeigt, welch ein glücklicher Griff aus dem Leben jener Tage und in dasselbe hinein das Buch des Engländers war, wie richtig er in allgemein-verständlicher, populär ansprechender Weise das lösende Wort gefunden. Kein Wunder, dass besonders auch Rousseau es so lebhaft preist und für seinen Emil keine bessere Lektüre weiss (daher denn auch die Werthschätzung in den Kreisen der philanthropischen Paedagogik Kampe's u. A.). Gewiss aber ist es zunächst weniger der erzieherische, als der philosophische Gesichtspunkt, von dem aus der, die Zeit und Welt revolutionär zurückdrehende Genfer ihm die Anerkennung spendet. Denn es ist in der That für den, welcher in weiterem Ueberblick das Grundwesen jener eigenthümlichen Periode erwägt, nicht zu viel gesagt, wenn man in Defoe's Roman eine für jene Tage höchst bezeichnende Philosophie der Geschichte sieht und ehrt. Das fertige Gewebe der historischen Gegenwart wird aufgetrennt in seine elementaren Fäden; das Gewordene muss sich dazu herbeilassen, wie im Experiment des Naturforschers neu zu werden vor dem Auge des kritischen Beschauers. Gewerbe und Künste, Gesellschaftsbildung und Religion — Alles wird einer genetischen Definition ab ovo unterworfen. Der Isolirschemel des abstrakten, in sich reflektirten Gedankens kleidet sich schematisch in das Bild der einsamen Insel im weiten Weltmeer als eines trefflichen Versuchsfelds der Theorie. Darum wollte auch gleich Alles seinen Robinson haben, um in ihm seine Genealogie und Geburtsgeschichte zu spiegeln. Nicht ohne tieferen Grund aber erschien das Buch als Niederschlag der in der Luft liegenden Stimmung zuerst in England, welches auch mit der entsprechenden Richtung der Gedankenentwicklung voranging.

Neben dieser zunächst romanhaften Geschichtsphilosophie ist eine zweite, spezifisch-englische Erscheinung zu beachten, die bis auf die Gegenwart nachklingt, ich meine die kritische Sprachphilosophie. Bako klagt, dass unter den idola fori das hauptsächlich Schaden stifte, wenn die verba schlechte oder inhaltsleere tesserae notionum seien, wenn man mit Namen operire, denen gar nichts Wirkliches entspreche, sondern nur Erdichtung und phantastische Voraussetzung zu Grund liege, wie z. B. bei dem Wort „Zufall“ u. A. Locke schreibt das ganze, vielleicht wichtigste und geistvollste dritte Buch seines „menschlichen Verstands“ über die Worte in ihrem Verhältniss zur Sache und scheidet geflissentlich zwischen Real- und Nominalessenz, realen und nominalen oder „frivolen“ Propositionen. Hobbes ist resolutester Nominalist im eigentlichen Sinn des Worts; ihm ist das Denken wesentlich nichts andres, als das, an das Herkommen sich richtig anschliessende Operiren d. h. Rechnen oder Komputiren mit Worten als den monimenta unseres conceptus, nicht der Sache.*) (Insbesondere eifert er gegen das scholastische Latein, diese „meist bedeutungslosen Reihen fremder und barbarischer Wörter,“ und empfiehlt dagegen als Prüfstein des Gehalts die Uebersetzung in eine lebende Sprache der Neuzeit — dieselbe Behauptung und Forderung, welche sich auch, nur noch ausgeführter, bei Leibniz in seinem Aufsatz „de stilo Nizolii“ findet**) und den Protest der Neuzeit gegen den sprachlichen Katholizismus des Mittelalters ausdrückt, wie die Reformation für ihre individuelle Nationalkirche auch die lebendige Volkssprache von dem centralisirenden Romanismus zurückfordert. Ergieng doch damals auf allen Gebieten die Forderung der abtrünnigen Söhne an den Pabst: „Gieb mir, Vater, das Theil der Güter, das mir gebührt!“). — Bei Hume finden wir zwar keine so ausdrücklichen und eingehenden Untersuchungen über Sprache und Worte, aber doch so vielfach die Bezeichnung einer Streitfrage als „verbal dispute,“ eines Begriffs als leeren Schalls und Wortklangs, dass wir sehen, er steht auf dem gleichen Boden und hat dieselbe Gedankenrichtung in sich aufgenommen, deren weitere Besprechung ihm gar nicht mehr nöthig dünkt. Wenn aber endlich eben diese Untersuchungen in Stuart Mills Logik mit grösstem Nachdruck

*) Hobbes, opera latina London 1839, Band I, S. 11ff.
**) vgl. mein Buch über „Leibniz als Patriot“ S. 692ff.

wiederkehren*), so beweist diese geschlossene Reihe gewiss hinreichend, dass wir hierin eine recht eigentlich englische Erscheinung, wie nicht minder einen Ausdruck der Zeitstimmung vor uns haben, aus welcher die originale englische Gedankenentwicklung zuerst hervorgieng.

In letzterer Hinsicht gehört die so auffallend lebhafte Behandlung dieser Frage zu der kritischen Gesammthaltung gegenüber der Tradition und Jahrhunderte alten Ueberlieferung. Ist doch das Wort als Vehikel des Gedankens und Depositär des seither vom Geiste Errungenen eben die leibhaftige Tradition, welche an einem sichtenden Wendepunkt der Geschichte nicht unbesehen frei passiren darf. Lange Jahre ist das Wort im Verkehr des „forum,“ mit Bako zu reden, umgelaufen; allmählig hat sich sein Gepräge so abgeschliffen, dass eine Einziehung und Umprägung Noth thut. Oder es hat wie eine versiegelte Geldrolle bisher gegolten auf Treu und Glauben, Kraft des amtlichen Siegels der Schulen und der werthangebenden Aufschrift. Ob aber wirklich auch der Inhalt stimmt, ob es nicht als eine „vetustas erroris“ nur durch lange Gewohnheit im Kurse war? Ein Oeffnen und Nachzählen kann nichts schaden; denn man ist durch anderweitige Erfahrung gegen die Ehrlichkeit und Solidität der bisher geltenden Mächte tief misstrauisch geworden. Gerade aber der Engländer als solider Geschäftmann und tüchtiger Rechner will nicht gern betrogen sein; „Worte, Worte, Worte,“ wie Hamlet sagt, mag er nicht nur so leichthin als baare Münze annehmen.

So sind es ausser dem Gesammtzug der Zeit auch noch andre, in der englischen Art und Geschichte wurzelnde Gründe, welche gerade dort das ungewöhnliche Interesse an der sprachphilosophischen Kritik weckten und bis auf die Gegenwart so wach erhielten. Einem Volk, das neben aller selbstbewussten Abgeschlossenheit so viel auf den socialen Verkehr, das Leben und associrende Streben mit Andern hält, dem seine politische Entwicklung die Macht des mündlichen Rednerworts, wie der freien Meinungsäusserung in der Presse so nahe legt, muss nothwendig einen besonderen Sinn für das Bindeglied des Menschen, für das Wort, haben und es zum ausdrücklichen Gegenstand

*) vgl. auch die Bedeutung, welche sie in des englischen Deutschen Max Müllers religions- d. h. sprachgeschichtlichen Studien und Mythenbildungserklärung besitzen (Wissenschaft der Sprache, Band II.).

seiner Untersuchung machen. — Dazu kommt aber endlich der Mischkarakter der englischen Sprache. Bei Sprachen von verhältnissmässiger Reinheit und Originalität ist Wort und Sinn, Klang und Gedanke so urwüchsig verschlungen, dass deren relative Trennung kaum zum Bewusstsein kommt. Das naive Bewusstsein meint bekanntlich, Schwein heisse Schwein, weil es so hässlich sei. Schon das Lernen fremder Zungen löst diese unmittelbare Identität und lässt das Wort als die wechselnde Form erkennen; daher vor Allem der bildende Werth dieser Uebung. Der Engländer nun hat in seiner germanisch-romanischen Mischsprache diese Bildungsschule von Anfang an; für dasselbe Ding (z. B. das so hochwichtige Schifffahrtswesen) hat er angelsächsische und romanische Wortstämme oft in beliebiger Auswahl zur Verfügung; das muss ihn dem Nominalismus früh geneigt machen und seinem forschenden Denken die Richtung auf jene Fragen geben.

Wenn im Bisherigen die Vergleichungspunkte mit der negativen Seite der Reformation, dem Abbruch des traditionellen Alten lagen, so handelte es sich fürs Andre auch auf weltlich-wissenschaftlichem Gebiet um die Grundlegung und weiterhin den Aufbau eines Neuen, Solideren. Im Gegendruck gegen die seitherige Einförmigkeit und schablonenmässige Nivellirung des Katholizismus musste sich aber der protestantisch-reformatorische Geist nothwendig differenziren und in verschiedenen Parallelgestaltungen Ausdruck geben, welche bei wesentlich gleichem Gehalt durch verschiedene Mischung oder abweichende Stellung der einzelnen Momente mehrere Schattirungen des Einen Grundgedankens repräsentirten. Bekannt ist ja die unumgängliche Unterscheidung der zwei reformatorischen Prinzipien, des formalen Schrift- und des materialen Glaubensprinzips,*) jenes der beherrschende Ausgangspunkt für das reformirte System, dieses der bestimmende Mittelpunkt für das lutherische. Dort geht das Hauptstreben darauf, die Kirche und Religion von allem eingedrungenen paganischen Stoff und Beiwerk zu reinigen; hier aber soll dem Menschen, gegenüber von judaistischer Veräusserlichung, in der Form des Glaubens die rechte Innerlichkeit und felsenfeste Heilsgewissheit zurück erobert werden. Oder dasselbe

*) Beide Bestimmungen könnten freilich bei der Relativität und Amphibolie dieser „Reflexionsbegriffe" ebenso gut mit einander vertauscht werden.

von einem etwas andern Gesichtspunkt aus: Die Religion, deren Wiederherstellung es galt, hat die zwei Pole der Freiheit und Abhängigkeit, in deren richtigem Spiel ihre Gesundheit besteht. Die Betonung des Schriftprinzips nun soll die rechte und ächte Abhängigkeit, das wahrhaft verpflichtende Gesetz gegenüber von willkührlicher Menschensatzung und Erdichtung geben; die Hervorhebung des rechtfertigenden Glaubens aber als des alleinigen Heilswegs soll der Schutzbrief für die „Freiheit eines Christenmenschen“ werden, dem fortan kein Bann und Interdikt oder auch kein ängstliches Ceremonial-Gesetz das innerste Leben und Weben des Gemüths soll antasten und verbittern können.

In ähnlicher Weise und mit offenbarer innerer Verwandtschaft schlägt auch der neuerwachte philosophische Geist in Bako und Kartesius von Anfang an zwei Wege neben einander ein. Jener, gleich der reformirten Kirche rücksichtsloser wider das Althergebrachte, als die Schwesterrichtung, klagt vor Allem in der stofflichen Neigung des englischen Wesens über die Gehaltlosigkeit und materielle Werthlosigkeit der seitherigen Begriffe und Systeme, in welche sich so Vieles allmählig eingeschlichen habe, was beim Lichte besehen statt nährenden Korns nur leeres Stroh und Spreu sei. Der Vater des neueren Idealismus dagegen vermisst vornemlich die rechte Wahrheits- und Gewissheitsform und findet sie in der, freilich zunächst abstrakten Innerlichkeit des Bewusstseins, in seinem berühmten „cogito, ergo sum“ und dem entsprechenden Kanon: „quae clare et distincte percipio, vera sunt.“ Seine Zweifel haben unverkennbare Aehnlichkeit mit Luthers Gewissensskrupeln und Seelenkämpfen, während wir eine solche Stimmung weder bei Bako, noch bei den Vätern der reformirten Kirche finden. — Der englische Empiriker will ferner dem Denken die rechte Quelle und Fundgrube des Wissens aufzeigen, und im Gesetzessinn seiner Nation gegenüber der seitherigen spielenden Willkühr des Forschens und Experimentirens die bindende und determinirende Auktorität des Objekts eindringlich machen. Im Idealismus des Kartesius soll der unerschütterlich letzte Standort gewonnen werden und der jugendlich aufstrebende Geist in den Genuss der lange vorenthaltenen Freiheitsrechte (das Vorspiel der späteren französischen „Menschenrechte“) eintreten, indem er aus der Fremde heimkehrend bei sich selber Einzug hält.

Obwohl nach dieser Entwicklung der Idealismus und Empirismus vollkommen gleiches geschichtliches Recht hat, wird sich doch nicht leugnen lassen, dass das Erstgeburtsrecht, der Vortritt wenigstens für jene Zeit, dem empirischen Denken gebührt. Mit dem berühmten, höchst treffenden Bilde Bakos zu reden hatte der auf sich selbst beschränkte Geist im fortgesetzten Spinnen seiner luftigen Gewebe nur aus sich selber seine Kraft und seine Fonds erschöpft, eine gewisse geistige Schwindsucht war eingetreten, für welche frische Luft und Landaufenthalt in der Natur das beste Heilmittel schien. Dem Zug der Zeit zum Kernigen und Originalen bot sich ohnedem die äussere, objektive Natur als nächstliegendes Gebiet des Forschens dar. Mit dem Aufthun der weitesten Blicke auf allen Seiten und Feldern, mit dem Fallen einer Menge von Schranken des bisherigen Gesichtskreises ergieng auch an den Geist die Aufforderung, vor Allem die erschlossenen Schätze aufzusuchen und emsig zu sammeln, um gleich den Gold- und Silberflotten Spaniens mit reichster Ausbeute heimzukehren. Auf die falsche Vernunftidentität des katholischen Mittelalters folgte naturgemäss zunächst der empirische Sinn für die bunte Vielheit und Mannigfaltigkeit, um nicht blos mit Ameisenfleiss überall zusammenzutragen, sondern auch der Biene gleich den Ertrag aller Blumen innerlich zu verarbeiten. Diese höhere, vom Stoff gesättigte Arbeit freilich, die Herstellung der wahren Vernunftidentität blieb einer späteren Zeit vorbehalten; genug, dass sie einmal wenigstens als Ziel und Aufgabe hingestellt war. — Eine solche Bedeutung für die Zukunft hatte nun aber namentlich der parallele Idealismus. Mochte er bei der zunächst abstrakten Leerheit des kartesianischen Ich immerhin rasch wieder in die alten, ausgefahrenen Geleise einlenken, und mochte auch durch allerlei herbeigerufene dienstbare Geister aus der anfänglichen tabula rasa schnell ein neues „Tischlein, deck' dich!" nach fast scholastischem Geschmack werden, der einmal kühn an die Spitze gestellte Grundgedanke gieng nicht verloren; ohne die Stetigkeit des auf festem Boden schreitenden Empirismus, in stets erneuten originellen, hochstrebenden Versuchen gelang es ihm allmählig, den solideren Bruder zu überflügeln und schliesslich als das innerlich weit werthvollere Ferment in die Entwicklung mit der geschlossenen Kraft des zusammenhaltenden Gedankens einzutreten, während jener sich unterwegs in der zerstreuenden Vielheit des

Stoffs zersplittert und verloren hatte oder als Skeptizismus in der Irre lief.

Nach diesen Grundzügen, in welchen der Gesammtkarakter des philosophischen Neuanfangs und der zuerst mit ihrer Stimme einsetzenden, so stetigen englischen Entwicklung insbesondere skizzirt werden sollte, geben wir die Hauptgedanken, durch welche Franz Bako (1561—1626) bahnbrechende Bedeutung erhielt.

Mit dem gerechten Selbstbewusstsein, das grosser Leistungen Grundbedingung ist, bezeichnet er selbst sein Vorhaben, die „instauratio magna" als den partus maximus temporis. Blieb es in seiner Hand zunächst auch nur beim Grundriss, so verbietet uns doch der unstreitig gewaltige Einfluss seiner wirklichen Aufstellungen, an das „parturiunt montes" zu denken. In der ersten hiezu gehörigen Vorarbeit „de dignitate et augmentis scientiarum" stellt er neben dem schon erwähnten, der ganzen Zeit eigenen Ausdruck der Unbefriedigung mit der seitherigen Leistung, nach d'Alemberts treffender Bezeichnung „un catalogue immense de ce qui reste à découvrir" auf und leiht damit dem tiefsten Instinkt seines Jahrhunderts das Wort, nemlich dem Gefühl der riesigen Aufgabe, welche die mündig gewordene Menschheit sich gestellt sah. In schwellender Jugendkraft fühlte sie sich (mit leichter Umdeutung des Leibnizischen Worts über die Monade) „déchargé du passé et gros de l'avenir." — Die zweite, berühmtere Schrift Bakos soll ein „novum organum" an die Stelle der seither alleinseligmachenden aristotelischen Logik setzen; denn „ὄργανον" war ja der Gesammtname für den Komplex der logischen Schriften des grossen Stagiriten gewesen. Warum nun aber zunächst ein „novum"? Der Grundfehler des bisherigen Denkens war Idololatrie, Dienst der Idole statt verehrenden Suchens der Ideen gewesen: ein treffliches Wortspiel, wie ja Bako überhaupt der Meister geflügelter Worte war, deren viele in der Wissenschaft fortleben. Zugleich erinnert die theologische Färbung seines Haupteinwands an die polemische Stellung gegen die Kirche und Scholastik, mit welcher die Neuzeit ihren Kampf ums Dasein begann und Bako speziell als philosophischer „Ikonoklast" oder Bilderstürmer auftrat. — Was man bisher Wissen hiess, ist durch und durch mit Mangelhaftem und Falschem versetzt; und zwar besteht der Fehler ganz im Allgemeinen darin, dass man nicht die Wirklichkeit, das Objekt er-

fasste, wie es ist, sondern überall das Subjekt einmischte. Statt pietätsvoll an die Natur und Sache sich hinzugeben, statt von ihr sich bestimmen und beschenken zu lassen, wie ein dankbares Kind von den Eltern, hat der Mensch sich selbst auf den Altar gesetzt und den allgemeinen oder besondern Zügen seiner geschöpflichen Natur Verehrung und Opfer dargebracht. Dieser wissenschaftlichen Selbstvergötterung gegenüber gilt gleichfalls das Wort: „Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder, so werdet ihr nicht in das Himmelreich der Wahrheit kommen."

Im Einzelnen sind die, den treuabspiegelnden Ideen untergeschobenen willkürlichen Idole, die Grundirrthümer oder Hauptquellen derselben wesentlich vierfacher Art, zwei davon wurzelnd in der Geschichte und dem Einfluss des menschlichen Gesammtverkehrs, zwei in der Natur des einzelnen Menschen selbst nach seinem allgemeinen oder individuellen Karakter.

Der Kampf wider die scholastisch-kirchliche Tradition der Schule stellt voran die idola theatri. Denn mehr Werth, als den eines Schauspiels, heisse es nun Tragödie oder Komödie der Irrungen, hat das bunte Spiel der Systeme und Sekten nicht, wo Einer nach dem Andern auftritt und seine Sache vor dem beifallklatschenden Publikum deklamirt — aber im Grund ist es doch eitel Maske und Theaterherrlichkeit, Flitter und Tand; nichts Gediegenes, kein Leben! Verwandt sind die idola fori, die Irrthümer des gewöhnlichen Verkehrs, wo leere Worte allmählig die gangbare Scheidemünze werden und der Geist die grundschädliche Gewohnheit annimmt, ein Wort zur rechten Zeit sich einstellen zu lassen, wo Begriffe fehlen, oder das Denken zur Rhetorik zu verflüchtigen. — Verderblicher noch sind die Idole, welche in der menschlichen Natur an sich ihr Gaukelspiel treiben. Wollte man die idola specus (nach Plato's Republik, VI, init.), d. h. die Idiosynkrasien, die Privatdispositionen und Neigungen zum Vorurteil und Irrthum aufzählen, so käme man mit diesem Sündenregister des individuellen Geistes gar nicht zu Ende. In den idola tribus dagegen, die der menschlichen Gattung überhaupt anhängen, lassen sich zwei auf Abwege verleitende Grundtriebe unterscheiden. Fürs erste der metaphysische Zug, welcher wähnt, das Mass aller Dinge sei der Mensch. Diess äussert sich als Hang, mit vorgefassten Meinungen an die Dinge heranzutreten oder der eigenen Natur entsprechend überall mehr Ordnung und Regelmässigkeit mit Gewalt vorauszusetzen

und zu behaupten, als die Wirklichkeit eben einmal bietet; daher das Fortdrängen von Gründen zu Gründen ohne Rast noch Ruhe, die unaustilgbare Neigung zur Abstraktion, der vermessene Flug, der mit Einem Aufschwung den Gipfel gleich erreichen will und nun von einem hohen Thurm herab die Natur nur in nebelhafter Verschwommenheit sieht, bei welcher die wahren Feinheiten und Eigenthümlichkeiten selbstverständlich verschwinden und an der Stelle des frischen, farbenreich konkreten Lebens eine blasse Allgemeinheit dem schwindelnden Blick sich präsentirt. Diesem falschen Flug des metaphysisch-rationalen Verstands muss man Bleigewichte an die Füsse hängen, damit er hübsch ordentlich in der Tiefe und auf festem Boden bleibe oder höchstens langsam und allmählig aufsteige, wie sichs gebührt. — Hart daneben findet sich in der widerspruchsvollen Menschennatur der entgegengesetzte sinnliche Zug, in raschem vorschnellem Zufahren für wahr zu halten und als wirklich zu nehmen, was doch nur so scheint und in der That bloss von subjektiver Natur ist, wie Farben, Töne u. s. w.

So ist der menschliche Geist, der geschichtlich gewordene, wie der ungeglättet natürliche ein speculum inaequale, das mit seinen Trübungen, Unreinheiten und Unebenheiten nur verzerrte Bilder, nur Karrikaturen statt der wirklichen Karaktere der Dinge liefert. Soll er darum ein wirklich brauchbares „organum“ zur Erkenntniss der Dinge werden, so muss das „novum“ in gründlicher Politur und Abschleifung bestehen, d. h. in Ablegung aller subjektiven Zuthaten, welche seine reine Rezeptivität hindern. Ohne Bild, das geforderte Neue ist die methodische Erfahrung als der allein rechte Weg zur soliden Wahrheit: Erfahrung, welche begierig und demüthig lernt, statt hochmüthig zu meistern, welche treu und geduldig aus dem Buch der Natur interpretirt, statt zu anticipiren*); methodische Erfahrung aber und planmässige Induktion statt der, nur wildwachsende, sozs. naturalistische Begriffe gebenden experientia vaga, wie sie schon seither vereinzelt und sporadisch, aber ebendesswegen mehr als ein Spiel der Neugier, denn als ein fruchtbringendes und zum Ziele führendes Forschen getrieben worden war; man denke an Albertus Magnus, Theophrastus Pa-

*) Vgl. die entsprechende Grundforderung in der reformatorischen Kirche, welche gleichfalls statt willkürlicher Dogmenscheidung die Exegese der allein massgebenden Schrift verlangt.

racelsus u. A., an die unklar gährenden Ansätze der späteren Chemie und Astronomie oder Meteorologie in Alchymie und Astrologie, die es galt in die Zucht zu nehmen und so auf die Bahn der solid geordneten Wissenschaft überzuleiten, wie es in irenisch anerkennender Weise namentlich Leibniz that*). Man darf, fordert Bako, nicht bloss bald da, bald dort passiv zusehen, wie sichs eben trifft oder auch nicht trifft, sondern muss die Natur wissbegierig befragen, im kunstmässig angestellten Experiment der willigen Entfaltung und Offenbarung ihrer Gesetze lauschen; statt der enumeratio simplex, ubi — vielleicht rein zufällig, daher nichtssagend — non reperitur instantia contradictoria, muss ein wohlbedachtes Kreuzverhör der Zeugen, das experimentum crucis vorgenommen, in anatomischem Zerlegen und Eliminiren der reine, letzte Sachverhalt ermittelt werden.

Mit dieser Methode ist dann aber auch eine vollkommen objektive und zutreffende Erfahrung möglich. Wie schon angedeutet wurde, ist nemlich Bako und wohl das englische Naturell überhaupt, ob es gleich zuletzt den bedeutendsten Skeptiker der Neuzeit an Hume erzeugte, im innersten Grund durchaus nicht skeptisch, sondern überwiegend dogmatisch geartet. Es ist das auch für den hoffnungsfreudigen Neuanfang mit seinem starken Selbstbewusstsein und objektiven Kraftgefühl eine ganz natürliche und passende Stimmung, indem wir in den skeptischen Anwandlungen des kartesianischen Idealismus gleichfalls nicht Schwäche, sondern nur die Hypersthenose eines nervös gespannten Subjektivismus erblicken, der sich desswegen mit den Jahren bald beruhigt. Bako seinerseits ist überzeugt, dass bei Anwendung der richtigen Organe das (ächt englische) Ziel der Wissenschaft, die genaue Kenntniss und Beherrschung der Natur zum Nutzen des Menschen gar wohl erreicht werden könne. Denn das Wissen ist seinem Wesen nach das einfache Abbild des Seins, beide verhalten sich (nach seinem zu Grund liegenden Bild) wie der reflektirte und direkte Strahl. — Ja noch mehr, es ist sogar Erfahrung im eminenten Sinn möglich. Denn alles Bisherige soll durchaus nicht das Letzte, sondern nur das Mittel zum Zweck, der Weg zum Endziel oder zur eigentlichen Philosophie sein. In innigster Verbindung von Anschauung und Verstand sollen aus der kunstvollen Einzelbeobachtung die allgemeinen

*) Vgl. Pfleiderer „Leibniz als Patriot" S. 744ff.

Formen und Ideen, die fontes emanationis, wie er es nennt, d. h. der Dinge reales Grundwesen gefunden werden. So verfehlt wie der Spinne luftiges Treiben wäre der blos sammelnde Ameisenfleiss, der das Gewonnene nicht zu verwerthen und bienenartig zu verdauen wüsste. Man darf bei der gefundenen Vielheit nicht stehen bleiben, sondern muss von der Besonderheit aus fortsuchen, bis das allgemeine Gesetz gefunden ist. Denn die wahre Einheit ist keine Abstraktion oder blosse Subtilität. Lässt sich doch auf diesem Weg sogar die transcendente Wahrheit als theologia naturalis ganz wohl finden, um die Trias des Denkens: Natur, Mensch, Gott zu erschöpfen.

Bako's Gesammtstandpunkt mit kurzen Worten zu karakterisiren ist keineswegs leicht. Offenbar liegen ja bei ihm noch verschiedene Elemente gährend bei einander, die sich erst später scheiden. Wie stimmen nur so gleich seine ziemlich radikalen anfänglichen Forderungen und Ausstellungen mit seinem eigenen schliesslichen Ersatz dafür? Nehmen wir zum Beginn den Grundvorwurf des abgöttischen Anthropomorphismus, wonach der Mensch immer sich selbst in die Natur hineinlege oder sein eigen Wesen in die Dinge projicire. Nun redet aber Bako selbst wieder von der Natur im Stande der Freiheit und der Knechtschaft oder Verirrung, von gewissen Trieben, die sie beseelen sollen, von Zuneigung und Abneigung der Körper gegen einander, von einem Hunger der Materie, von Vorstellung oder Wahrnehmung (nur ohne Empfindung), wodurch sich allein die Aufeinanderwirkung des Getrennten erklären lasse. All das ist die verpönte Uebertragung menschlicher Kategorien auf ein ganz anderes Gebiet, eine Inkonsequenz, in der wohl Bako seinen Tribut an die mystische Vergangenheit bezahlt, die Keinen aufs erste Mal schon frei gibt. — Oder betrachtet man die Sache strenger philosophisch ohne das theologische Schema der Idololatrie, so ist es sehr fraglich, ob seine (gewiss im wesentlichen richtige) Fassung des Begriffes „Experiment“ mit der reinen, bloss lernenden und hörenden Hingebung ans Objekt stimmt, die er zuerst verlangt. Ein Befragen der Natur, statt nur dumpf-passiven Zusehens, ein Kreuzverhör mit derselben, ein anatomisch-eliminirendes Zerlegen ihrer an sich verbundenen Momente setzt doch gewiss eine relative Meisterschaft über sie voraus; wer fragt, der trägt auch schon die Antwort oder wenigstens verschiedene Möglichkeiten derselben anticipirend in sich. Mit Einem Wort, wie Kant in

der Vorrede zur Kritik der r. V. mit so grossem Nachdruck als das Verdienst Bako's hervorhebt, ein solch methodisches und kunstmässiges Experimentiren ist bereits „auf dem Heeresweg der Wissenschaft“, d. h. es trägt das Apriori als seine beherrschende Seele in sich und ist, ob zugestanden oder nicht, kein Schüler mehr, sondern „bestallter Richter, der die Zeugen nöthigt, auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt.“ — Und wenn der Geist nach Bako nicht ruhen darf, bis er die letzte Einheit, das wahrhaft Allgemeine gefunden hat, das er nicht für eine leere, subtile Abstraktion halten darf, so ist das genau der metaphysische Zug, der unter den idola tribus die erste Stelle einnahm. Selbst über die Natur hinaus ins metaphysische Gebiet der theologia naturalis will Bako schliesslich dem Zug des Geistes zu dringen verstatten. So können also die bisherigen Idole doch eigentlich an sich keine Idole gewesen sein, und der bisherige Weg war nicht spezifisch fehlerhaft, sondern es wurde nur eben das genau Richtige bis jetzt noch nicht getroffen und auf dem an und für sich berechtigten Weg oder wenigstens in der nicht zu verwerfenden Richtung etwas zu rasch und übereilt gesucht. Der qualitative Unterschied zwischen dem, was Bako so energisch verwirft, und dem, was er dafür empfiehlt, wird unter der Hand zu einem blos quantitativen, zu einer Frage der Zeit; seine Uebereinstimmung mit den Gegnern stellt sich viel grösser heraus, als er selbst weiss oder zugibt.

Ihn einen Empiriker im Vollsinn des gewöhnlichen Worts zu nennen, verbieten also diese starken rationalen Zusätze, wenn er auch immerhin um des Grundzugs willen der Vater der empirischen Richtung genannt werden mag. Wie alle lebensvollen Anfänger einer neuen Periode ist er eine reiche Natur, deren Vorrecht sogar Widersprüche sind; man denke nur an Luther! Leicht kann sich, da sie nicht abgeschlossen haben, ein Streit über sie erheben, in welches Fachwerk der fertigen Nomenklatur sie wohl gehören mögen. Erst die Nachfolger, die von ihrem Erbe zehren, arbeiten die Eine oder andere Seite ihres Geisteslebens reinlich zu einem konsequenteren, aber eben darum auch vielleicht zu einem geripp- und filigranartigen Systeme aus. So lag in Bako der folgenreiche Anstoss für verschiedene Richtungen und Bestrebungen vor, je nachdem die Peripherie oder das Centrum seiner Leistung in weitere Arbeit genommen wurde.

Selbst der, aus der italienischen Ahnungsphilosophie stam-

mende mystische Platonismus der Naturbetrachtung bei einem More, Cudworth u. A. war in der Anschauung des sonst nüchternen Bako nicht ohne Anklänge, wie das oben Hervorgehobene aus seinem neuen Anthropomorphismus zeigt. Aber natürlich war diess vor Allem zur Abstossung durch die weitere Entwicklung bestimmt, der Eierschaale gleich, die das ausschlüpfende Hühnchen noch eine Weile an sich trägt. — Auch in seines Zeitgenossen und Bekannten Herbert von Cherbury (1581—1648) interessanten Sätzen „de veritate“ — seine Haupt- und Lieblingsschrift hiess so — liegt nichts mit dem bakonischen Denken schlechthin Unvereinbares, wenn er gleich die rational-idealistische Seite daran ausschliesslich vertritt. Seine Absicht ist, bei dem Widerstreit der theologisch-philosophischen Lehren sich selbst eine Ansicht zu bilden und endlich zu finden: „Was ist Wahrheit?“ Daher sein Buch und dessen Titel. Dasselbe beschäftigt sich zuerst mit den Bedingungen der Wahrheit, d. h. mit der Frage, wie und wann die subjektiven Vermögen des Menschen, die ihm als Gegenstücke der einzelnen Daseinskreise sehr wichtig sind, den Dingen entsprechen. Unter ihnen ist das wichtigste der intellectus, der sich mit der veritas complexa oder dem Allgemeinen beschäftigt. Er ist — theologisch-schematisch von ihm ausgedrückt — etwas wahrhaft Göttliches und bedarf des äusseren Dienstes der Gegenstände nicht, sondern erfreut sich seiner eigenen Wahrheiten, der notitiae communes, die dem Geiste ursprünglich mitgegeben sind — sie bilden den Hauptgegenstand der Untersuchung. In ihnen hat der Mensch (mens tanquam coelitus imbuta) den gleichsam göttlich verliehenen Prüfstein zur Beurtheilung der Objekte, die auf diesem „Welttheater“ auftauchen. Sie verkündet der Spruch der Natur auf dem inneren „Forum.“ Weit entfernt, dass jene Elemente oder heiligen Prinzipien von der Erfahrung oder Beobachtung abgeleitet würden, machen sie die Erfahrung und Beobachtung allererst möglich; vornehmlich besteht die Moral und Mathematik fast ausschliesslich aus ihnen; sie sind so wenig „Experimente“, dass ohne sie gar kein Experimentiren geschehen kann. Werden sie freilich nicht durch die geeigneten Gegenstände erweckt, so machen sie sich auch nicht bemerkbar (sua involutae pace et silentio delitescunt, nisi excitentur). Entdeckt werden sie übrigens am besten, wenn man auf den consensus communis achtet und das im Auge behält, worin alle Menschen mit einander übereinstim-

men. Fort also mit denen, welche unseren Geist für eine tabula rasa oder abrasa erklären! — Die allerdings meist antithetische Beziehung auf Bako ist in diesen Worten und Sätzen unverkennbar. Indess fehlen nach dem Obigen auch die Berührungspunkte nicht; denn der Vorkämpfer solcher im Mikrokosmus schlummernden und den Gebieten des Makrokosmus genau entsprechenden notitiae communes könnte sich immerhin mit der Lehre von den fontes emanationis, den realen Ideen der Dinge verständigen. Und was die tabula rasa betrifft, so ist es bei Bako die eigene Sache, dass er in der Mitte stehend zwischen Kartesius und Locke nicht zur klaren Entscheidung kommt, ob er eigentlich wie dieser die tabula rasa als das Wesen des natürlichen Geists behaupten, oder sie nur wie jener der vorläufigen Reinigung wegen herstellen wolle. Schliesslich hat Herbert allerdings Recht, wenn er seine Aufstellungen im Gegensatz zur bakonischen Haupt- und Grundrichtung weiss. — War seine Denkweise durch den Lauf der Geschichte auch nicht bestimmt, in England irgend Nachfolge und weitere Bedeutung zu erlangen, so diente sie doch dazu, durch Hervorhebung und Steigerung eines der in Bako vereinigten Elemente die Scheidung und Klärung des Beieinanderliegenden rascher herbeizuführen und vermöge der Opposition zur energischen und ausschliesslichen Verfolgung der einmal eingeschlagenen Hauptrichtung zu veranlassen. Ist es doch unverkennbar, wie vielfach in Worten, Wendungen und Gedanken gerade Locke durch den Gegensatz zu Herbert angeregt und bestimmt ist.

Stellten die Bisherigen nur Seitenschösslinge aus der reichen Bakonischen Wurzel dar, so ist als centrale Bedeutung jenes Mannes, wie bei Kartesius, in erster Linie das Formal-Methodologische zu nennen und als Hauptader, aber jetzt im Unterschied von jenem, der Zug zur Empirie zu bezeichnen. Bako erklärt sich selbst nur für den Wegweiser Andrer, denen es auf diesen Bahnen mehr als schon ihm vergönnt sein möge, auch materielle Ausbeute zu gewinnen. So gehen ja in jener Zeit die grossen Entdeckungsreisen, die Auffindung neuer Land- und Seewege voran, um alsdann vom stoffsuchenden Handel verwerthet zu werden. — Das Nächste, was also geschehen konnte, war, dieser Weisung zu folgen und die neue Methode der Induktion mit drauf folgender Deduktion auf dem Gebiet in Anwendung zu bringen, das Bako als den, seinem Verfahren nächstliegenden

und verwandtesten Stoff bereits mit Vorliebe in seinen Beispielen ausgezeichnet hatte: ich meine das Gebiet der Naturwissenschaft. Schon zu seinen Lebzeiten hatte die Privatregsamkeit etlicher Gelehrten begonnen, seinem und der Zeit Lieblingsgedanken durch Bildung einer kleinen naturwissenschaftlichen Gesellschaft einen festen Boden und gesicherten Halt zu bereiten. Im Jahre 1662 wurde dieselbe amtlich erweitert und sanktionirt als „regalis societas Londini pro scientia naturali promovenda.“ Ihr ausgesprochener Grundsatz, das Experiment zur ausschliesslichen Methode zu machen, bezeichnet den Sieg der Bakonischen Forderung und den Anfang einer Reihe der fruchtbarsten Entdeckungen. Die wichtigste war J. Newtons (1643—1727) Gravitationslehre. Mit ihr als einem ächten Kind der Neuzeit hat die willkürliche Phantastik, die im ptolemäischen System, ja selbst in den Ansichten Tycho de Brahe's noch spuckte, ein für allemal ein Ende durch die reine Rationalität gefunden. Zugleich aber sind die hochverdienstlichen Vorarbeiten und emsigen Einzelbeobachtungen der vorangehenden Forscher auf ihre „fons emanationis“, das durchgehends waltende allgemeine Gesetz zurückgeführt; die Deduktion ist aufs glücklichste mit der Induktion verbunden.

Auf eigentlich philosophischem Gebiet dagegen erwies sich in genauem Anschluss an Bako's Bahnbrechung eine weitere, eingehendere Verfolgung der kritisch-methodologischen Seite unter eigenthümlicher Verschlingung des formellen und materiellen Gesichtspunkts als die ächteste und wichtigste Aufgabe der stetigen Nachfolge und Weiterarbeit. Ein neues Organ der Erkenntniss hatte jener gesucht; das ist aber in letzter Instanz nicht diese oder jene einzelne Verfahrungsweise, sondern der menschliche Geist selber, von dessen Mängeln gerade die seitherigen Misserfolge kommen sollten und mussten. Eine Aufdeckung und Abstellung derselben als erstes Geschäft der instauratio magna lag gleichfalls in der Idolengallerie schon vor. Und wie sehr eine solche das Bedürfniss der Zeit traf, beweist eine Reihe paralleler Schriften von damals oder wenig später. So schrieb z. B. auch Herbert eine besondere Abhandlung „de causis errorum“, der Arzt Thom. Browne im Jahre 1646 eine „pseudodoxia epidemica or inquiries into vulgar and common errors“ unter alleiniger Empfehlung der Vernunft und Erfahrung als der beiden Grundpfeiler der Wahrheit. Indess selbst die Leistung Bako's konnte doch nicht als genügend und abschliessend in diesem

Punkte anerkannt werden. Einmal hatte er die wichtige negative Frage mehr nur nebenher und als Voruntersuchung behandelt, sodann aber namentlich, wie wir oben betonten, sehr Ungleichartiges, allgemein und nothwendig Menschliches mit rein zufällig Individuellem und Vermeidlichem zusammengestellt und eben darum keine strenge Konsequenz zu erreichen vermocht. In den offenbaren Widersprüchen zwischen seinen negativen und positiven Aufstellungen regte sich die unabweisbare Forderung des Neuansatzes, der überwiegenden, ja fast ausschliesslichen Untersuchung eben über das Geistesorgan. Dabei lag es nahe, zur Erlangung von mehr innerer Folgerichtigkeit das Eine der Momente, nemlich das rationalistische, welches dort noch mitvorlag, mehr fallen zu lassen oder zurückzustellen, grösseren Ernst zu machen mit der so nachdrücklich geforderten und schliesslich doch nicht gehaltenen schülermässigen Rezeptivität des Geists, und den blossen Beobachtungsstandpunkt des radius reflexus ohne jegliche Zuthat eigenen Lichtes einzunehmen. Wenn auf diese Weise Hoffnung war, das negative und positive Element bei Bako harmonischer zu vereinigen, so schien nicht minder das formale und materiale noch besser als bei ihm zusammenzustimmen. Hatte er doch immer davor gewarnt, allzu rasche Schritte zu machen und sich ohne festen Grund und Boden an weitere Aufgaben zu wagen. Als eine solche vorschnelle Abschweifung aber konnte es (in abstracto) immerhin erscheinen, wenn die neue Methode sich sogleich der äusseren Natur zuwandte, statt vorher das sachlich viel näher liegende Objekt, dessen Bestimmung für alles Weitere massgebend war, ich meine die Natur des eigenen Geistes, aufs genaueste zu untersuchen, um Form und Werth seines Lebensprozesses festzustellen.

Kapitel 2.

Locke's fundamentale Philosophie oder die Untersuchung über den menschlichen Verstand.

Wie glücklich Locke (1632—1704) mit seinem hochberühmten Buch „An essay concerning human understanding" *) das

*) Zuerst erschienen London 1690. Ich citire nach der französischen Uebersetzung Coste's, Amsterdam 1700, welche von Locke selbst revidirt, approbirt und vermehrt wurde, daher sie dem Original gleichwerth zu achten ist.

in der Luft liegende Verlangen der Zeit erfasste und durch seine ausdrückliche, so eingehende Behandlung zunächst befriedigte, zeigt ein kurzer Blick auf die Reihe der verwandten Schriften, welche damals und kurz darauf allerorts erschienen. Schon erwähnt wurde, wie Bako und Herbert, Kartesius und Spinoza anstreiften. Fernerhin behandelt Brown „the procedure, extent and limits of human understanding"; Berkeley schreibt neben seiner „new theory of vision" noch „a treatise concerning principles of human knowledge." Hume setzt ein mit seinem „essay on human understanding" und wird von der schottischen Philosophie in ganz entsprechenden Schriften bekämpft. In Frankreich liefert Malebranche eine „recherche de la verité", Condillac „essais sur l'origine des connaissances humaines". In Deutschland findet Lockes Versuch den geistvollen Wiederhall und Kommentar in Leibniz' „nouveaux essais sur l'entendement humain", die ganze vereinte Forschung der Zeit aber ihren grossartigen Abschluss in Kants Kritik der reinen Vernunft. Es sollen das nicht wohlfeile literarische Notizen sein, sondern eine kurze Statistik des theoretischen Geisteslebens jener Tage, welche dem Absehen aller Statistik gemäss von der äusserlichen Kategorie der Allgemeinheit zu der inneren Nothwendigkeit und Berechtigung hinleitet. In der That stellt sich darin ein entschiedener Fortschritt gegenüber dem Denken des Alterthums heraus. Jenes lebte in der Projektion nach Aussen, in der relativen Verlorenheit an das nichtgeistige Objekt. Jetzt kommt das Denken zu sich selber und wird sein eigener Gegenstand: Die *νόησις νοήσεως* beginnt, welche Aristoteles als das Herrlichste nur für die Gottheit reservirt hatte im ahnenden Gefühl, dass es für seinen geschichtlichen Standort noch ein jenseitig Fernes oder Zukünftiges sei. Allerdings ersteigt die beginnende Neuzeit nach dem Gesetz der historischen Stetigkeit erst die Mittelstufe. Das Denken wird zunächst Objekt, und nur an sich oder implicite in seinem Reflektiren auch Subjekt. Erst einer weiteren Entwicklung war es vorbehalten, dasselbe zum bewussten, an und für sich freien und schöpferischen Subjekt-Objekt allen Wissens zu machen.

Wenn ich mir erlaube, die grundlegenden Gedanken Locke's etwas eingehender zu behandeln, als es von dieser Schrift zunächst erwartet werden dürfte, so hat das seinen Grund in der fundamentalen Bedeutung, welche jener für das ganze englische

Denken bis auf den heutigen Tag besitzt, so sehr, dass ohne ihn auch Hume sowenig als Mill historisch verstanden werden kann. Trotzdem glaube ich, dass Locke wenigstens in deutschen Darstellungen, so zahlreich sie sind, selten ganz richtig aufgefasst und fast nie gerecht gewürdigt wird, wie er es doch als an seinem Ort bedeutsames Glied der Entwicklung verdient.

Sein Motto ist: Besser das Nichtwissen bekennen, als mit Schwatzen über Nichtgewusstes sich und Andre aneckeln! Entsprechend dem äusseren, aber den Geist der Zeit spiegelnden Anlass seiner Untersuchung geht sein Absehen darauf, dem unnöthigen Zank und endlosen Streit ein Ziel zu setzen und zugleich dem praktisch schädlichen, auf alles Wissen verzichtenden Skeptizismus vorzubeugen, der so gerne als Ermattung aus jener nutzlosen Erregung der Geister zurückbleibt. Es müssen daher dem Forschen seine rechtmässigen Grenzen gesteckt werden, damit es auf seinen Expeditionen an dem warnenden „Bis hieher und nicht weiter!“ umkehre. Der Lootse muss für die geistige Seefahrt jedenfalls die Länge seines Senkbleis kennen; reicht es auch — ächt englische Nüchternheit und Resignation! — nicht überall in die Tiefe, so dient es alsdann doch gewiss dazu, die gefährlichen Orte anzudeuten. Daher will sein Buch geben „considérations sur les instruments et matériaux de nos connaissances — je ne sais laquelle de ces dénominations leur convient le mieux.“ *) Letztere Bemerkung ist sehr bezeichnend und beachtenswerth; denn in der That ist die Vermischung der formellen und materiellen Betrachtung, verbunden mit einer ächt englischen Nonchalance des Gangs und fast Walter Scottischer Breite eine sehr hervortretende Eigenthümlichkeit des Buchs und gewiss mit ein Grund, warum so vielfach sein eigentliches Absehen und seine leitenden Gesichtspunkte übersehen werden. Weil Leibniz in den nouveaux essais von seinem Standpunkt aus mit gutem Grund vornehmlich die Locke'sche Bestreitung der angeborenen Ideen betont, findet man seither meist das erste Buch des Engländers, etwa auch noch das zweite, mit grosser, wohl kaum nöthiger Ausführlichkeit dargestellt; das hochinteressante dritte Buch „über die Worte“ wird als Digression und Einschiebsel bezeichnet, was es aber höchstens dem Namen und der Ueberschrift nach ist; und endlich das vierte

*) Ess. S. 495.

oder Hauptbuch pflegt mit ein paar Worten gleichsam anhangsweise abgemacht zu werden: kein Wunder, dass sich der also entstellte Locke (durch dessen Kreuz- und Quergänge sich Wenige im Original durcharbeiten) ziemlich platt und dürftig präsentirt und der Ehre des annoch herrschenden englischen Nationalphilosophen kaum würdig scheint, wenn man nicht unsre doch unleugbar geistvollen angelsächsischen Vettern überhaupt mit allzu vornehmer Geringschätzung ansieht, was nie eine philosophische Stimmung ist. Diese etwa psychologisch erklärbare, aber sachlich unberechtigte, von Buch zu Buch sich steigernde Abspannung des Interesses an Locke hat aber wirklich viele Aehnlichkeit mit dem Verfahren, das bei Kants Kritik d. r. V. wenigstens nur die Anfänger häufig belieben: Die Aesthetik findet eingehende Beachtung, die Analytik, weil und soweit es eben sein muss; aber die Dialektik und vollends die Methodenlehre, diese glaubt Mancher als unnöthigen Anhang überschlagen zu dürfen. In der That ist Locke's Bestreitung der angeborenen Ideen der Antipode zu Kants, für das Folgende nur den Grund legenden Aesthetik. Wie aber für diesen, der in der Moral seinen Schwerpunkt hat, die Dialektik mit ihrer Reinigung des Bodens das von Anfang an erstrebte Ziel bildet, so ist für jenen das vierte Buch, welches vom Werth, der Ausdehnung und den Bedingungen der Erkenntniss abschliessend handelt, entschieden die Hauptsache.

Zwei Fragen verdienen also nach dem Bisherigen bei Locke beachtet zu werden: 1. Was sind die Instrumente unsrer Erkenntniss, die Quellen und Werkzeuge der geistigen Arbeit? 2. Welchen Werth haben alsdann die, aus der reinen Empirie gewonnenen einzelnen geistigen Materialien? Die erste Frage spaltet sich in eine polemische und eine apologetische Ausführung, um die von Bako noch schwankend verlangte tabula rasa als das allein Thatsächliche herzustellen und die reine Rezeptivität des Geists als ebenso wirkliche, wie hinreichende darzuthun.

Die Polemik wider die angeborenen Ideen und Sätze theoretischer oder praktischer Art, welche den Anfang macht, ist nicht bloss gegen die Kartesianische Philosophie, sondern ebenso sehr gegen Herbert gerichtet, wie neben der Moral die besondere Bekämpfung der von Herbert behaupteten „Sätze“ zeigt. In der Hauptsache ist diess freilich ganz dasselbe, sofern auch schon die Idee als das durchaus fertige, gewissermassen krystallisirte und

abgeschlossene Moment des Bewusstseins gefasst wird (daher die Leibniz'sche Unterscheidung des inné-connu, virtuel-actuel, welche den Nagel auf den Kopf trifft). Auch im Grundgedanken der Widerlegung wendet sich Locke direkt gegen Herbert. Dieser hatte, wie oben bemerkt wurde, wenigstens für die Auffindung der notitiae communes den consensus gentium als Prüfstein genannt (und in seiner Schrift „de religione gentilium" sogleich die Anwendung davon gemacht, um seine berühmten „fünf Sätze" aus der Hülle der Zeiten als ewigen Kern herauszuschälen). Es ist diess ein ächt englischer Gesichtspunkt und verräth sozusagen eine gewisse, bei allem anfänglichen Protest doch katholisch-konservative Neigung des Denkens — wohl der wahre innre Grund der so mangelhaften Reformation auf kirchlichem Gebiet! „Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est, veritas est catholica" heisst schon des Vinzenz von Lerinum berühmter Kanon der Tradition. Von den zwei Merkmalen der Wahrheit wird die mehr schematisch-äusserliche Allgemeinheit lieber ins Auge gefasst, als die innre Nothwendigkeit, die sich unter Umständen nur bei wenigen „testes veritatis" findet (daher z. B. Leibniz höchst bezeichnend seinen englischen Gegnern bemerkt, es sei seltsam zu meinen, dass 100 Pferde schneller laufen als 10, und müsse eine Schmach der Vernunft genannt werden, wenn man in dieser Weise an das Urteil der kritiklosen Menge appellire — oder nach heutiger Redeweise, die Stimmen nur zähle, statt zu wägen: donner tant d'honneur à l'ignorance et barbarie ce serait rabaisser les dons de Dieu!*). Locke nun steht formal wesentlich auf gleichem Standpunkt, wie sein Gegner Herbert, und wendet nur den „consensus" als Waffe wider die Angeborenheit. Denn, sucht er zu zeigen, es müsste sich derselbe bei angeborenem Besitz nothwendig an allen Orten und zu allen Zeiten erweisen. Von Kindern und Ungebildeten nicht zu reden, lehrte die gewaltige Horizonterweiterung jener Periode gegenüber der mittelalterlichen Beschränktheit und naiven Bornirtheit des Blicks allerdings, dass die Menschheit in jeder Beziehung eine bunte Verschiedenheit der Ansichten und Meinungen darbiete; an der Differenz aber blieb des Gegensatzes halber das Auge nunmehr zunächst haften. — Wäre aber auch je Uebereinstimmung vorhanden, so würde der Rückschluss aus der vor-

*) Leibniz, op. phil. S. 213. 413. 648 u. sonst.

liegenden Wirkung gerade nur auf Eine bestimmte Ursache nach den Gesetzen der Logik nicht gelten; denn die Erscheinung liesse sich ja auch anders erklären. Thatsächlich aber erweist sich also die Hypothese des identischen Angeborenseins durch die negativen Instanzen wider ihre nothwendige Konsequenz als irrig und unhaltbar, die mannigfaltige Erfahrung hingegen und das allmählige Empfangen des ganzen Stoffs als die alleinige Quelle unsres ganzen Bewusstseinsgehaltes. Locke gibt demselben trotz des empirischen Ursprungs, die Rede- und Denkweise der bestrittenen Gegner entschieden abschwächend, den Alles befassenden Gattungsnamen „Idee“ (welche Abwerthung des Platonischen Begriffs der überaus feinfühlende Leibniz sogleich rügen zu müssen glaubt, wenn er fordert, die idées confuses, wie couleurs, goûts etc. plutôt images ou si vous voulez impressions zu nennen*). Noch bei Bako hatte die „idea realis“ der Dinge eine höhere, geradezu „idealere“ Bedeutung gehabt, als ihr Locke, auch hierin einen Schritt weiter im Empirismus gehend und mit der unmittelbaren Wirklichkeit befriedigt gibt. Doch waren schon die Idealisten nicht vorsichtig genug gewesen, wenn z. B. bei Kartesius das „cogitare“ für das ganze bewusste Geistesleben steht, ebenso bei Spinoza, der nicht minder mit dem Namen „idea“ sehr freigebig umgeht. — Näher fliessen die Locke'schen Ideen dem passiven Geistesschoos aus zwei Quellen zu, aus der Sensation und Reflexion, vielleicht ein abgedämpfter Nachklang dessen, dass Bako mit grossem Nachdruck neben der blossen Induktion auch die geisteskräftigere Deduktion gefordert hatte. Die Quelle der Reflexion, diese von dem steigenden Empirismus der Nachfolger sogleich angefochtene Mitberücksichtigung des Geistes, nicht zu vergessen, lag indess dem Standpunkt, den Locke noch einnahm, durchaus und von selber nahe; ist doch seine ganze Denkweise die vollkommene Reflexionsphilosophie, und seine historische Bedeutung liegt eben in der erstmals ausdrücklichen Reflexion des Geistes in sich; er hätte sein ganzes Thun verleugnet, hätte er nicht (ob konsequent, ist eine andre Frage) den Beitrag voll gelten lassen, den das Denken aus der Beobachtung der eigenen Seelenoperationen stofflich gewinnt.

*) Leibniz S. 399; vgl. auch die Philippika Kants gegen diesen „unerträglichen“ Missbrauch des Worts Idee, Kr. d. r. V. (ed. Rosenkranz, Leipzig 1838) Seite 258.

Wenn auf diese doppelte Weise aller wirkliche Inhalt dem Geiste als ruhendem (einer Art πανδοχεῖον, wie Plato nur die Materie fasst) lediglich aus der Erfahrung zukommt, so ergeben sich eigentlich (wie bei Kant) die Grenzen der Erkenntniss schon aus dieser Beantwortung der Vorfrage: Das Wissen hört auf, wo die empirischen Ideen endigen, nur dass damit nicht gesagt sein soll, dass die Grenzen unsres beschränkten menschlichen Wissens auch schon die des Seins bilden, dessen Weiterreichen ins Grosse und Kleine (z. B. der Theilung) vielmehr mit harmlosem Dogmatismus als ein unendliches bezeichnet wird.*) Die ganze weitere Ausführung ist bloss die (sachlich freilich viel wichtigere) positive oder negative Bestätigung des schon hier gewonnenen Resultats. Hat nemlich der Geist in obiger Art allen Stoff leidend empfangen, so beginnt nun seine durchweg geschöpfliche, nicht schöpferische Thätigkeit als eine rein formale; von einem *νοῦς ποιητικός* ist keine Rede, sondern es bleibt nur die Aufgabe, das vorliegende Material in unendlich mannigfaltiger Weise zu verbinden oder zu trennen, nach Locke's eigenem Bild: Die Thätigkeit des Setzers am Letternkasten. Oder es ist mit andern Worten die Arbeit und der Standpunkt einer vollkommenen Relativität und Beziehung-setzung (oder Forderung), wesshalb auch diese Kategorien und die „noms relatifs“ Locke so wichtig sind: „Die positiven (d. h. konkreten) Dinge bekommen diese Namen, um als ebensoviele Marken unsren Geist über das Subjekt dieses Namens zu einem andern, davon verschiedenen hinauszuführen“.**)

Der im Bisherigen skizzirte geistige Mechanismus mit seiner primären Rezeptivität und sekundären Spontaneität würde sich nun zwar allerdings durch Einfachheit und Fasslichkeit empfehlen, ähnlich wie Newton's Mechanik des Himmels auf einmal dem verwickelten Hypothesen- und Hilfsannahmenspiel ein Ende bereitete. Indess erwächst eben aus dieser grossen und gegen bisher überraschenden Einfachheit für Locke die Aufgabe, eingehend nachzuweisen, ob und wie denn die oft so komplizirten und raffinirten Elemente des Bewusstseins mit so simplen Mitteln zu Stande gebracht werden können. Wie die Hypothese der angeborenen Ideen durch die Wirklichkeit widerlegt wurde, so muss

*) Vgl. den hochwichtigen Abschnitt Ess. 684—7!6.

**) Ess. 384, 84. 85. 89.

sich der neue Standpunkt vor eben derselben gestrengen Richterin ausweisen; das ist nun einmal der Typus des von Bako inaugurirten neuen Denkens, dem namentlich Locke's schwindelfreie, grundehrliche Philosophie in rühmlicher Weise nachzukommen sucht. Der grösste Theil der Untersuchungen seines zweiten Buchs, auch Vieles aus dem dritten ist durchweg von diesem Gesichtspunkt der Ausweis gebenden Vertheidigung für die empirische Grundanschauung aufzufassen. Allerdings verläuft sich die Behandlung meist etwas légèrement in grosse stofflich-metaphysische Breite, vermeidet auch förmliche Digressionen und nichts zur Sache beibringende Abschweifungen nicht, so dass der Leser oft unwillkürlich den Faden verliert und meint, schon hier metaphysische oder andere Untersuchungen um ihrer selbst willen vor sich zu haben. Doch unterlässt es Locke selten, am Schluss eines solchen Abschnitts fast wie entschuldigend die Bemerkung beizufügen, er habe das Bisherige ausgeführt, nicht um eine Abhandlung über den betreffenden Gegenstand zu liefern, sondern nur um daran zu zeigen, dass auch hiefür die empirische Ableitung völlig ausreiche. Diess z. B. bei der weitschweifigen Besprechung des Raums, der Zeit und namentlich der hieran sich knüpfenden Unendlichkeit (Ess. 179—258), bei dem gewiss zunächst nicht erwarteten Abschnitt über die Passionen Lust und Schmerz (Ess. 265 ff.), was „kein förmlicher traité sein soll" (271); am bestimmtesten bei der ermüdenden Ausführlichkeit über die Relationen, „welche in dieser Weise durchgenommen werden bloss um darzuthun, dass auch sie alle aus der Erfahrung und Sinnlichkeit stammen, quelque deliées et éloignées des sens qu'elles paraissent" (Ess. 390; vgl. auch 437).

Die empirische Wirklichkeit und daran gebundene Erfahrung bietet nemlich in quantitativer Hinsicht zunächst nur Endliches und Beschränktes, in qualitativer nur Positives und Konkretes, ihrem ganzen Wesen nach nur den Stoff, die greifbaren Elemente. Woher nun im Bewusstsein das Unendliche (zunächst der Mathematik), woher die Negation mit ihren verwandten Erscheinungen und die Abstraktion mit dem Wort, woher endlich das überreiche Geäste der Relationen, die als unsichtbare, ja überhaupt unsinnliche Fäden geradezu Alles mit Allem verbinden und eine solche Hauptrolle in unsrem Denken und Handeln spielen? Sind das nicht lauter unumstössliche Zeugen wider den reinen Empirismus? Locke verzweifelt nicht, auch mit ihnen fertig zu werden.

Nehmen wir zuerst den Begriff der Unendlichkeit. Seine Erforschung ist eine Lieblingsfrage der Zeit, vielleicht im Zusammenhang mit den grossen geographischen und astronomischen Entdeckungen (Fernrohr und Mikroskop), jedenfalls aber die philosophische Parallellinie zu den hochwichtigen mathematischen Errungenschaften eines Newton und Leibniz.*) Die idealistische Reihe jedoch fasst ihn mit Vorliebe innerlich-qualitativ und hat schon in Kartesius (bei der Gottesidee) die Versuchung abgewiesen, denselben etwa durch ein „mutuari ab idea mei ipsius" zu gewinnen oder als einfache „negatio finiti" zu betrachten, wie z. B. Ruhe und Finsterniss gegenüber von Bewegung und Helle; „nam contra manifesté intelligo plus realitatis esse in substantia infinita, quam in finita, ac proinde priorem quodammodo esse in me perceptionem infiniti, quam finiti, hoc est Dei, quam mei ipsius".**) Dieser ächt spekulative Gedanke, der Kern seines nur scheinbar und im Ausdruck hölzernen Gottesbeweises, klingt von Kartesius an fort; in Spinoza's System, das ganz in der selbstvergessenen Projektion ans Absolute lebt, bildet er sozusagen das Motto und ist im Sinn identisch mit dem berühmten „omnis determinatio est negatio"; Leibniz überträgt seinen calcul de l'infini auf die Monade und sagt, dass „chaque individu enveloppe l'infini", oder dass die beschränkende force passive nur das Sekundäre zu der ins Unendliche strebenden, grundwesentlichen force active sei. Ueberhaupt ist nach ihm „in idealibus totum prius parte, in actualibus simplicia anteriora aggregatis.***) Wenn bis auf Leibniz in der rationalistischen Reihe das Unendliche, eigentlich oder mit Hülfe Gottes (wie bei Malebranche), dem Geist als sein Objekt vindizirt worden war, so bildet Leibniz den interessanten Wendepunkt zu der weiteren Stufe der deutschen Philosophie, welche von Kant an dasselbe als spezifisches Wesen des Subjekts in seinen höchsten Funktionen fasst. Man denke an Kants Ideen, an seine autonome Vernunft, welche bald zum absoluten Geist wird. — Ganz anders der empirische, philosophisch-egoistische Reflexionsstandpunkt, der besonders an

*) Leibniz S. 470: Il y a deux labyrinthes fameux, où notre raison s'égare trop souvent: l'un regarde la grande question du libre et nécessaire, l'autre consiste dans la discussion de la continuité et des indivisibles et où doit entrer la considération de l'infini.

**) Cartesius med. III. S. 25. 26.

***) Leibniz S. 461.

diesem Hauptbegriff sich als Antipoden der spekulativen Projektion erweist. Locke geht aus von dem unmittelbar gegebenen Endlichen: Wir bekommen diese Idee einfach durch sinnliche Wahrnehmung, indem „une portion bornée de l'étendue frappe nos sens"; (denn der Raum, die Zeit, die Figur, Bewegung und Ruhe sind Gegenstände der äusseren oder inneren Wahrnehmung; tout cela fait impression à nos yeux, S. 125. Dabei wird aber z. B. der Raum oder die Ausdehnung doch noch unterschieden vom Körper, der ihn erfüllt, oder von der Solidität, welche sich darin geltend macht — ein naiver, noch ziemlich inkonsequenter Dogmatismus, den die Nachfolger rügen und verbessern!). Vermöge der formalen Spontaneität des Geists ist aber jenes Stück ins Unendliche addir- oder theilbar, weil jeder Raum wieder Raum, jede Zeit wieder Zeit ist. Etwas anderes ist freilich unsre Bewusstseinsgrenze, wo die klare und bestimmte Idee ein Ende hat (diess der „Moment", der sensible Punkt, eine bestimmbare Grösse, nemlich 30 Sekunden eines Kreises, dessen Centrum das Auge bildet). Ebenso ist zu unterscheiden zwischen der Idee der Unendlichkeit des Raums und der Idee des unendlichen Raums selber: Ersteres ist nur eine endlose Progression, welche der Geist in steter Wiederholung endlicher Stücke macht, das Zweite dagegen setzte ein wirkliches Durchlaufenhaben und aktuelles Sehen aller einzelnen, unendlich zahlreichen Theile voraus und ist darum unmöglich. Ueberhaupt ist die Idee des Unendlichen eine „idée fugitive" und wird immer undeutlicher („grossit"), je weiter man den Verfolg, sei es aufwärts oder abwärts treibt. Das Positive derselben ist die Sammlung durchlaufener Stücke; aber nicht mehr positiv und distinkt ist das „surplus"; jede erreichte endliche Grösse ist dabei immer „incomplète". *) — Der Gegensatz des Negativen und Positiven spielt schon hier bei den Quantitätsbegriffen die Hauptrolle; Locke fasst aber die qualitative Seite der Negationsfrage auch noch besonders ins Auge. „In Wahrheit, bemerkt er dieser crux der reinen Empirie gegenüber schon sehr frühe (Ess. 133—34), wir haben negative Namen, welche nicht direkt positive Ideen,

*) Ess. 179—258 (besonders 229, 244, 248, 250). Leibniz freilich bemerkt in seiner Weise gegen diese ganze Ableitung einfach: C'est déjà connaître l'infini que de connaître que cette répetition se peut toujours faire. S. 737 u. 696.

sondern die Abwesenheit derselben bezeichnen, z. B. dumm, schwarz, Nichts u. A." „Wir brauchen (nimmt er 497f. die Frage wieder auf) diese mots négatifs, um die Abwesenheit einer einfachen oder komplexen Idee oder überhaupt Aller auszudrücken. Man kann von einem solchen Wort nicht sagen, dass es eigentlich zu gar keiner Idee gehöre, denn sonst wäre es ja ein leerer Ton, sondern ces mots se rapportent à des idées positives, um deren Fehlen anzugeben." — Klammert sich schon hier der etwas gedrängte Empirismus an das Wort als den allein noch übrigen sinnlichen Halt bei Bewusstseinselementen, in welchen der Rationalismus die ersten unleugbaren Produkte des selbständigen, freibildenden Denkens erkennen zu müssen glaubt, so zeigt sich die Verwendung des gleichen Nothbehelfs noch viel stärker in der Behandlung des Gegensatzes von Abstraktem und Konkretem (daher die Ueberschrift des dritten Buchs „des mots", das in Wahrheit eben von den allgemeinen Begriffen handelt). Das unmittelbar Wirkliche ist immer konkret einzeln; ein grosser, wo nicht der grösste Theil des Bewusstseins aber ist abstrakt-allgemein. Kann also das Letztere rein nur als die Kopie, als passiver Abdruck des Ersteren betrachtet werden? Diesem Einwand weiss Locke zu begegnen, indem er darauf hinweist, dass er ja gleichfalls, wenn auch erst in zweiter Linie, dem Geist eine bedeutende formale Thätigkeit zuschreibe. Auf ihre Rechnung nun kommt die ganze, allerdings zunächst sehr gross scheinende Umänderung, welche innerhalb des Bewusstseins mit dem Erfahrungsstoff vorgenommen wird. Das Vermögen, um das es sich hier handelt, ist die hochwichtige Abstraktionskraft, „eine ausgezeichnete Qualität, welche den vollkommenen Unterschied, la propre différence von Mensch und Thier begründet. Letzteres hat wohl auch einige Fähigkeit, Ideen zu vergleichen oder zusammenzusetzen; abstrahiren aber kann es nicht. Daher und nur daher hat es auch keine Sprache; denn wie das Beispiel der Papageien zeigt, würden ihm die sinnlichen Organe nicht eigentlich fehlen, wie umgekehrt ein, ihrer gewöhnlichen Ausbildung beraubter Mensch sich rasch in gleichgeltenden andern Zeichen einen Ersatz zu schaffen weiss." *) Indess handelt es sich doch auch bei der Abstraktion nicht um eine qualitative Veränderung des Gegebenen, welches dadurch freilich aufhören würde, das

*) Ess. 163, 67. 68. 70. 71.

bestimmende Archetyp und alter ego des Bewusstseins zu bilden, sondern der Prozess ist nur ein äusserlich und quantitativ veränderuder, eine gewisse Raffinerie der allzu bunten und farbigen Wirklichkeit, ohne ihr eigentliches und innres Wesen anzutasten. Zweck der allgemeinen Begriffe und „terms“ ist nemlich bloss die Abkürzung und Vereinfachung, weil es der Fassungskraft des Menschen unmöglich wäre, alle Einzelheiten zu behalten oder vollends mit Sondernamen zu belegen; nicht um ein etwa zu findendes und zu ergründendes Wesen der Sache dreht es sich, sondern nur um eine Art Stenographie des Gedankens zum Behuf der grösseren Handlichkeit und leichteren Uebersicht. *) So ist und bleibt auch der abstrakte Theil des Bewusstseins dennoch in voller Abhängigkeit von der konkreten Wirklichkeit der Erfahrung, sei es nun, dass die allgemeinen Begriffe den hauptsächlich bedeutsamen Rest, das gewonnene Residuum einer auch in der Wirklichkeit, nur noch reicher, vorhandenen Kombination von Eigenschaften darstellen, oder dass sie formell ganz frei zusammengefügte Mosaikbilder sind, denen im Ganzen zwar nirgends etwas von der Objektivität entspricht, während dagegen alle einzelnen Steine lediglich dorther stammen. Wir kommen bei der materiell-metaphysischen Betrachtung (bes. des Substanzbegriffs) noch einmal von einer andern Seite auf diesen Hauptpunkt zurück, den eben das dritte Buch Locke's behandelt. — Da aber das Allgemeine allerdings im Einen, wie namentlich im andern Fall denn doch keine ganz getreue Kopie eines Objektiven ist, braucht es zum Ersatz dafür eine künstliche Stütze, welche ihm das Wort bietet. „Jene Begriffe, insonderheit die mehr oder weniger frei durch Zusammensetzung gebildeten „komplexen“ Ideen vielgliedriger Art haben im Geist des Menschen — und anderswo sind sie gar nicht — nur eine sehr ungewisse Existenz, daher gibt man ihnen Namen zum Halt.“ **) Namen bestimmen oder erzeugen sogar erst die species der Dinge, worin eine grosse Gefahr des wissenschaftlichen Fortschritts liegt. Besonders für die moralischen Begriffe (eine Hauptart der komplexen Ideen, genauer der modi mixti — s. später!) ist diess von hoher Bedeutung, da sie durchaus nicht als müssige Phantasiespiele anzusehen sind (wie z. B. die Fiktion eines Centauren u. A.)

*) Ess. 505 ff.
**) Ess. 345.

und doch auch so gar wenig massive Greifbarkeit in der Anschauung besitzen. Der Begriff „Dankbarkeit", um nur Einen zu nennen, enthält so viele allerorts zerstreute Ingredienzien (oder weniger sinnlich geredet, Momente), dass es schwer hält, ihn gleichsam ad oculos zu demonstriren, wie sich die sonst nahe verwandte Mathematik durch sinnliches Hinzeichnen ihrer Notionen helfen kann. Eine babylonische Verwirrung über diese, der allgemeinen Uebereinstimmung so sehr bedürftigen und doch (als modi mixti) mit so viel subjektiver Freiheit gebildeten Begriffe wäre zu besorgen, wenn nicht die sittlichen Ideen, ja sogar die Namen durch die von Gott oder einem andern Gesetzgeber bestimmte moralische Terminologie fixirt wären.*) — Die fliessende Natur der ethischen Begriffe, bei denen Locke selbst nie recht ins Reine kommt, ob er sie unter den modi oder Relationen behandeln soll, führt uns schliesslich von selbst zu den Letzteren. Schon bemerkt wurde, welche Rolle sie auf dem Reflexionsstandpunkt spielen müssen. Nun bieten aber gerade sie für den ehrlichen Empiriker eine eigenthümliche Schwierigkeit. Die Erfahrung liefert uns wohl den Stoff und die Elemente — immerhin zugegeben. Der Geist verbindet und trennt dies Material in mannigfachster Weise. Allein was wollen diese Worte „verbinden, trennen" in ihrer zunächst ernstlich gemeinten sinnlichen Plumpheit gegenüber der unendlich feinen Artikulation besagen, mit welcher das nie ruhende Denken in Blitzesschnelligkeit Alles mit Allem in Beziehung zu setzen weiss, wie Locke selbst einigemal (z. B. Ess. 387) zugibt, dass eigentlich alle Ideen im Grund relativ seien? Droht hier nicht das stoffliche Material auf einmal weit in den Hintergrund zu treten gegenüber der Virtuosität des bearbeitenden Künstlers, wie bei einem Kunstwerk des Goldschmieds oder Juweliers der Metallwerth immer das Geringste ist? Die Hauptsache in unsrem ganzen Denken und Sprechen scheinen ja nicht die schweren erdigen Theile, an denen sich dasselbe erweist, sondern die feinen, unsinnlichen Fäden, die es nach allen Richtungen zu spinnen weiss: „Zwar ist's mit der Gedankenfabrik, Wie mit einem Webermeisterstück, Wo Ein Tritt tausend Fäden regt, Die Schifflein herüber und hinüber schiessen, Die Fäden ungesehen fliessen, Ein Schlag tausend

*) Ess. 723. Man beachte diese äusserste Grenze eines bereits so gut wie Hobbes'schen „Nominalismus"!

Verbindungen schlägt." Die Hauptbedeutung in der Sprache und Grammatik hat am Ende nicht das Register der Worte als blosser „Klangfiguren", sondern Alles, was darin zur Artikulation gehört, und das ist in letzter Instanz immer Relationszeichen, oder für die rationalistische Auffassung nur Symbol des freien Gedankens.*) — Locke als grundwahrer Denker verhehlt sich diesen schweren Stein des Anstosses nicht und giebt sich in seinem Sinn die grösste Mühe mit den für ihn nicht so einfachen „mots relatifs, qui conduisent nécessairement l'esprit à d'autres idées qu'à celles qu'on suppose exister réellement dans la chose à laquelle le mot est appliqué." **) Er sucht durch möglichste Betonung des Leibs der Relation, um mich so auszudrücken, oder umgekehrt durch thunlichste Degradirung ihrer Seele, des Gedankens, auf die Stufe der mehr oder weniger willkürlichen, daher nicht weiter kontrollirbaren Fiktionen und Phantasiegebilde für den Empirismus zu retten, was noch geht, kann aber doch ausser dieser überhaupt bezeichnenden Verlegenheit nicht umhin, einmal (Ess. 438) geradezu das Geständniss abzulegen, dass unsre „notion" von der Relation an und für sich, also das rein Gedankenmässige, meist so klar sei, als die von ihrem „fondement", den bezüglichen positiven, d. h. konkreten Ideen (welche wir eben ihren Leib hiessen). Wo nicht, so muss auch hier nach der nöthig erschienenen Amputation des Gedankens das Wort den Stelzfuss abgeben. Ueberdiess dürfen wir natürlich nicht vergessen, dass unter dem weiten Mantel der, bei der Anwendung aufs Geistige jedenfalls bildlich werdenden formalen Grundbegriffe „Verbinden, Trennen" nicht blos implicite, sondern sogar mit mehr oder weniger Bewusstsein ein gut Theil geistiger, wahrhafter Selbstthätigkeit sich gegen das Princip nachträglich einstellen kann. Die psychologisch-mechanische „Trennung" wird zum logischen Urteil, die „Verbindung" zum Schluss, ehe es sich der Autor selbst versieht; denn „naturam expellas furca, tamen usque recurret" wird der Rationalist sagen.

Mag auch immerhin im heissen Gedränge der Einwendungen, welche Locke sich selber macht, die anfängliche empirische Siegesgewissheit ein wenig heruntergestimmt werden, in der Hauptsache glaubt er doch, wie vorher polemisch, so nunmehr auch apolo-

*) Vgl. Leibniz S. 298 über die Praepositionen.

**) Ess. 389.

getisch für den Standpunkt der Erfahrung das Feld behauptet zu haben.

Welchen Werth besitzen nun aber die aus reiner Empirie gewonnenen einzelnen geistigen Materialien? Diese Hauptfrage lässt sich jetzt beantworten, indem die obigen apologetischen Bemerkungen den Uebergang dazu bilden. Wir schliessen uns hiefür nicht an die, bei Locke äusserlich so stark hervortretende Eintheilung in „modi, Substanzen und Relationen“ an, unter welchen Titeln er die Produkte der geistigen Verarbeitung, die komplexen Ideen ausführlich abhandelt. Denn es ist diess ein, Locke viel ins Gedränge bringender, wohl nur durch die Beziehung zur seitherigen Schulphilosophie veranlasster Griff, der sich auch innerlich durch grosse Halbheiten und Schwankungen und ein sehr störendes, beständiges Ineinanderfliessen der einzelnen Gebietsgrenzen rächt. Die modi und Relationen z. B. greifen ihm immer (mit vielen Entschuldigungen des Autors) ineinander; zu einer eigentlichen Unterscheidung von modi und Substanzen aber, die er auch für seine positive Behandlung festhält, ist gerade bei seiner Anschauungsweise so gut wie kein Grund. Das einzig Richtige wäre, was wir denn auch bei Späteren finden, unter dem Grundbegriff der Relation mit den nöthigen Eintheilungen Alles abzuhandeln. Eine sachliche Kritik ist indess das Absehen unserer, zunächst historischen Darlegung nicht; das Gesagte soll nur die Abweichung von Locke's und seiner meisten Darsteller Anordnung rechtfertigen, unter deren äusserer Scheinbarkeit der wahre Sinn und Gehalt seiner Ausführungen bloss Noth leidet. Es kehren nunmehr, nur in konkreter Erfüllung und Anwendung, wesentlich dieselben Fragen wieder, die in den abstrakten Grundzügen bereits vorbehandelt sind; z. B. erscheint der Begriff des Allgemeinen und Abstrakten jetzt als das Problem der Substanz, die Relation überhaupt als lebensvollere Kausalität u. s. w.

Drei Fragen sind es, die Locke (wenn auch nicht formell und ausdrücklich, so doch sachlich ganz entschieden dem hierin unvermeidlichen Leitfaden der logischen Kategorientafel folgend) gleichsam als strenger Untersuchungsrichter dem Wissen vorlegt: 1) Hat dasselbe und unter welchen Bedingungen Realität (Qualität)? 2) Wie steht es mit der Allgemeinheit (Quantität)? 3) Wie ist es mit der Gewissheit oder den verschiedenen Arten und Stufen der Erkenntniss (Modalität)? Die Kategorie der Relation fällt als metaphysische aus, oder zieht sich vielmehr in

erkenntnisstheoretischer Färbung durch das Ganze hindurch. Diess sind die unleugbaren, mehr oder weniger hervortretenden Gesichtspunkte des vierten und Hauptbuchs, unter welchen ohne Zwang auch die werthvollen Sätze des dritten unterzubringen sind.

Beginnen wir mit der Qualität des Wissens, d. h. mit der materiellen Seite der Realität, welche dem gediegenen englischen Denken und so natürlich auch Locke die wichtigste ist, wesshalb sie schon in der Ausdehnung der Behandlung weitaus die erste Stelle einnimmt und in der Hauptsache auch den minder wichtigen formalen Begriff der Wahrheit mit einschliesst, der dann wieder bei der Kategorie der Allgemeinheit hereinspielt. — Realität heisst schon dem nächsten Wortlaute nach und vollends auf Locke'schem Standpunkt nichts andres, als objektive Sachgemässheit oder adaequate Kopirung und Dupplirung des Wirklichen im Geist. Indess wird hier der Formalthätigkeit des Denkens doch noch eine solche Rolle zugestanden, dass es auch bei dieser Frage der Realität unerlässlich ist, Stoff und Form des Wissens besonders ins Auge zu fassen und demgemäss zu fragen: a) Erhält der passive Geist seinen Stoff auch wirklich in voller Angemessenheit, ohne Verzerrung und Trübung? b) Wird nicht etwa durch die spontane Bearbeitung desselben eine Abweichung von der Wirklichkeit herbeigeführt, welche dem Bewusstseinsgehalt allen Werth raubt? Was das Erste betrifft, so hatte Bako, freilich in nicht zu pressender, bildlicher Sprache einem gewissen, keineswegs beabsichtigten Skepticismus Raum gelassen, indem er dem aufnehmenden „Spiegel" selbst Fehler und Unebenheiten vorwirft. Locke verfährt viel treuer im Geist der reinen Receptivität, indem er diess fallen lässt und die Aufnahme des Stoffs als solche für durchaus fehlerfrei erklärt, während ihm erst die eigene formale Thätigkeit Anlass zu kritischem Misstrauen gibt.

Näher unterscheidet er bekanntlich zunächst die primären und sekundären Qualitäten als stoffliche Elemente, die dem Geiste (von Aussen) zukommen. Diese Trennung liegt in der Luft der neueren Philosophie. Schon Kartesius will bei seiner Rekonstruktion als sicher nur anerkennen, „quidquid corporis mere mathematicum est," d. h. die späteren primären Qualitäten, während er die sekundären (Farben, Töne etc.) als schwankend und unsicher bei Seite lässt. Das setzt sich als ein betonter Gedanke durch die ganze erste Zeit fort, so sehr, dass z. B. Hume hierin eine karakteristische Eigenthümlichkeit derselben sieht,

freilich darüber auch als über eine Halbheit spottet und seinerseits nach etlichen Vorgängen viel resoluter verfährt. Der Spott ist nicht ganz berechtigt. Gehört ein gewisser (wenn auch oft noch so empirischer und inkonsequenter) Idealismus zur Signatur des neuen Reflexionsstandpunkts, so war es immerhin bei der stufenmässigen Ordnung der Geschichte ein Gewinn, wenn nur einmal peripherisch die natürlich-sinnliche Unmittelbarkeit einen Stoss erleidet und derartige Bedenken ohne die Masslosigkeit der alten Skepsis ruhig thetisch zum Gemeinbesitz des Bewusstseins werden. Das Verdienst des ersten entschiedenen Schritts gebührt Locke. — Indess gibt er dieser Unterscheidung bei der Frage der Realität, die uns hier beschäftigt, keine weitere Folge, sondern erklärt, dass aller und jeder aufgenommene Stoff real, d. h. der Wirklichkeit adaequat sei. Er folgert das wesentlich aus dem Begriff der passiven Aufnahme. Zwar haben wir allerdings eine unmittelbare Erkenntniss nur von den Ideen, während die der Dinge mittelbar ist und es eines Kriteriums für die Uebereinstimmung Beider bedarf. Ein solches liegt vor Allem in der Unfähigkeit des Geists, schöpferisch zu sein: il ne saurait cela former lui-même (der Satz Ess. 814—815, dass das Vorhandensein einer Idee noch nicht die Existenz des betreffenden Dings beweise, so wenig als ein Portrait die des Dargestellten, ist entweder eine eingeschlüpfte Inkonsequenz, oder bezieht sich folgerichtig nur auf die zusammengesetzten Ideen). Wo ein Sinn, wie Auge oder Ohr, fehlt, mangelt die entsprechende Idee; diess beweist deren Herstammen aus dem Sinn. Dieser kann aber seinen Eindruck nicht selbst erzeugen, wie man z. B. mit den besten und offensten Augen im Dunkeln nichts sieht. Ueberdem ist zu beachten, wie die hienach erforderliche äussere Ursache „s'introduise par force," wie sie gebunden und unfrei ist, namentlich auch von Lust oder Schmerz begleitet wird, was Alles bei der blossen Phantasie nicht der Fall ist. Auch bezeugen die Sinne sich gegenseitig ihre Aussagen — soviel genügt, zum Mindesten fürs praktische Leben, dem Lust und Unlust die beherrschenden Agentien sind, und reicht hin wider den Skeptiker, der sich am besten gegen sich selbst kehren und eigentlich ganz schweigen sollte. *) Das Gesagte gilt ohne Weiteres von den primären Qualitäten der Dinge, d. h. von der mathematischen und mecha-

*) Ess. 718. 814, 15.

nischen Seite derselben. Indess steht es auch mit den sekundären nicht so schlimm, da sie gewiss, wenn auch für uns unbegreiflich, von den primären und deren Wirkungsweise abhängig sind. Mögen sie immerhin nur eine Wirkung derselben in uns, also wesentlich nur subjektiver Art sein, so ist ihnen dafür die Realität durch die correspondance continuelle et invariable gesichert, die sie mit den Konstitutionen der realen Dinge als ihren puissances (wozu auch die eigene receptive Konstitution in ihrer Gesetzmässigkeit gehört) haben. *) Es ist somit der ganze Stoff als solcher, d. h. alle einfachen Ideen real, weil auch die sekundären Qualitäten keine eigentliche Ausnahme bilden oder eine förmliche Trübung und irrende Verzerrung der objektiven Wirklichkeit darstellen. Da endlich der Geist nicht im Stande ist, etwa zu dem fehlerlos Empfangenen noch eigenen Bastardstoff zu erzeugen, so kann alle eventuelle Irrealität lediglich nur von der formalen und verarbeitenden Thätigkeit herkommen. Irrthum gibt es nur auf dem Boden der Spontaneität und der Form.

Woher nemlich die Form? Wer sie lediglich dem autonomen Geist zuschreibt, dem wird es obliegen, dessen Gesetze genau zu untersuchen und die Irrealität oder den Irrthum als Abweichung von denselben zu bezeichnen. Wer in materialistischem Sensualismus die Natur autonom macht, wird die Form so gut wie den Stoff allein von ihr stammen lassen und jene als blosse Kopie der fertig vorliegenden objektiven Formungen bestimmen. Irrthum gibt es für diesen Standpunkt eigentlich nicht mehr, kaum Krankheit, da hiezu ein idealer Zweckbegriff gehört. — Locke kann das Eine, wie das Andre nicht zu seiner Ansicht machen; denn das Erste liegt gar nicht in der Richtung seines Denkens, das Andre aber zu acceptiren verbietet ihm eben doch die noch so stark zugestandene Differenz der sinnlich-konkreten Objektivität und des geistig-abstrakten Bewusstseinsgehalts. Was er annimmt, ist ein nicht ganz klares und konsequentes Mittelding, wie er denn diese principielle Vorfrage über die Form an sich in ihrem Verhältniss zum Stoff gar nicht ausdrücklich behandelt, sondern nur zum Hintergrund seiner kritisch-sichtenden Untersuchungen hat. — Sehr einfach erledigt sich ihm die Realitäts-Frage, indem sie nemlich selbstverständlich für jeden Vernünftigen ganz wegfällt, bei den durchaus willkürlichen Gebilden und Gestalten der

*) Ess. 454. 455.

dichtenden Phantasie, den „vaines fictions forgées à plaisir" (Ess. 455), die von Anfang an jenen Anspruch gar nicht erheben, sich also auch keiner Abfertigung oder Zurechtweisung des vergleichenden Richters aussetzen: sie haben sich nach Nichts zu richten, da sie ihr eigenes Archetyp sind; der negative Grund ihres Nichtverstossens gegen eine Realität erlaubt in ungenauerer Redeweise sie geradezu auch real zu nennen (vgl. Ess. 456). Nicht so bei den Bildungen, die zwar einerseits frei sind und sich eine ziemliche Abweichung vom unmittelbar und zunächst Gegebenen erlauben, andererseits aber doch in der Wirklichkeit die mehr oder weniger stark ausgeführten Spuren und Grundlinien ihrer Formung besitzen, nach welchen sie sich bequemen müssen, wollen sie bei ihrem Anspruch auf wesentliche Realität nicht eine unberechtigte Anmassung begehen. Es sind diess die modi, Substanzen und (später natürliche genannten) Relationen, insbesondere die Kausalität, womit wir nach Hervorhebung der hauptsächlich bedeutsamen, leitenden Gesichtspunkte wieder mehr in Locke's eigene Eintheilung (nicht Gang) einmünden. Wir haben an ihnen nichts anderes, als komplexe Ideen, aber sie werden aus der unendlichen Zahl derselben eben als diejenigen besonders herausgehoben und kritisch gesichtet, welche mehr oder weniger auch formelle Gebundenheit ans Objektive besitzen und daher in ihrem Anspruch auf reale Gültigkeit jedenfalls zu prüfen sind.

Es wurde bereits hervorgehoben, dass diese Eintheilung namentlich auf Locke's Standpunkt eine wenig logische und darum verunglückte ist, dass vornehmlich die gesonderte, reinliche Behandlung der „modi" im Unterschied von Relationen und Substanzen ihm gar nicht gelingen will. So etwas weist bei einem Denker von Locke's Bedeutung natürlich auf einen tieferen Grund, auf eine zwar geahnte, aber noch nicht zum Durchbruch des klaren Bewusstseins gekommene Schwierigkeit in der Sache. Sehen wir nemlich näher zu, was er unter den modi aufführt: Fürs Erste sind es die modi puri, aus lauter gleichartigen Bestandtheilen zusammengesetzt, also hauptsächlich (oder allein) die mathematischen Gebilde der Figur und Zahl. Die zweite Klasse bilden die modi mixti aus ungleichartigen Elementen konstruirt, unter welchen die moralischen (und rechtlichen) Begriffe die grösste Rolle spielen. Diess wäre also so ziemlich das, was eine spätere und veränderte Philosophie als eigentlichstes Gebiet

der Apriorität, des schöpferisch freien Denkens anführt, während sie auf anderem Boden (dem der Naturwissenschaft im weiteren Sinn) mit einer leichteren Durchgeistung und Verklärung des Gegebenen durch die Kategorie (oder das Schema) zufrieden ist. Kein Wunder also, sofern jene Recht haben sollte, dass Locke gerade auf diesem ihm konträren apriorischen Boden die unsichersten Tritte thut und seine Verlegenheit schon durch den schwebenden Begriff „modus" verräth. Derselbe bedeutet nach dem gewöhnlichen (z. B. Kartesianisch-Spinozischen) Sprachgebrauch, von dem auch unser Philosoph noch beherrscht ist, im Wesentlichen soviel als Accidenz, unselbständiges Moment an der Substanz, nur dass er etwa nicht das einzelne Merkmal ausdrücken will, sondern einen gewissen Komplex von solchen bezeichnet. Inwiefern haben nun aber zuerst die mathematischen Gebilde einen Accidenzkarakter, wenn auch nur in diesem Sinn? Nach der ganzen genetischen Entwicklung, durch welche Locke sie (in freien Raumkompositionen u. s. w.) werden lässt, auch nach dem später noch zu berührenden Urteil über das Verhältniss der mathematischen Genauigkeit zur empirischen Wirklichkeit der Figuren ist es nicht seine Meinung, sie durch den Process der reinigenden Abstraktion aus Gegebenem zu erklären und demnach als lediglich abgezogene Formqualitäten der Dinge (z. B. konkreter Kreise, Dreiecke etc.) zu bezeichnen, womit sie allerdings nur das Seitenstück der so gewonnenen sinnlichen Accidenzkomplexe (Farbe, Ton etc.) würden. In diesem Fall wäre ihr Name „modus" erklärt und nur nicht abzusehen, warum sie eine gesonderte Behandlung neben der allgemeinen Darstellung der komplexen Ideen oder auch der Substanzen erfordern. Offenbar aber schwebt ihm, so wenig er diess auf seinem Standpunkt sagen oder zugeben kann, noch aus der alten Schule der später so nachdrücklich wieder aufgenommene Gedanke vor, dass die einzelnen Raum-Zeitgebilde in einem gewissen „Inhärenz-" d. h. Abhängigkeitsverhältniss zu den allgemeinen metaphysischen (oder Anschauungs-) Formen Raum und Zeit stehen, von deren strikter Gesetzmässigkeit der Geist bei seinen scheinbar freien Konstruktionen innerlich gebunden und determinirt ist. — Aehnlich ist es mit den moralischen Begriffen. Soweit sie nicht aus den misslichen, weil so ungreifbaren Relationen bestehen, haben sie in dem „fondement" der Beziehungen, in den bezüglichen Gesinnungen ihre solide, sinnlich-psychologische Existenz. Allein

sie desshalb für induktive Abstraktionen aus dieser Basis zu erklären, geht doch nicht an. Nicht nur ist jener solide Kern verschwindend klein gegenüber der Ueberwucherung der Verhältnisssetzungen (die crux der Empirie, das Sollen z. B. hängt mit der unmittelbaren Wirklichkeit fast bloss mit einem Spinnenfaden zusammen und lässt sich kaum in mehr als hinkender Weise versinnlichen). Ausserdem sind die einzelnen konkreten Unterlagen (wie etwa bei den Begriffen Recht, Pflicht, Dürfen) an soviele einzelne sinnliche Träger vertheilt, dass der moralische Gesammtbegriff kaum noch mit Grund als Kopie und Abstraktion einer in sich geschlossenen Wirklichkeit betrachtet werden kann, wie etwa die Substanzbegriffe Pferd, Baum u. A. Endlich verhehlt sich Locke nicht, dass viele solcher Ideen Folge der etablirten Ordnung unter den Menschen, also nothwendig im Geiste waren, ehe sie irgendwo real existirten*); womit, ohne es Wort zu haben, nolens volens dem Apriorischen sein letztes, sonst geleugnetes Recht gegeben würde. Spricht nun all diess für die wesentliche Freiheit in der Bildung moralischer Begriffe, so dürfen sie doch desswegen noch nicht in den bunten Reihen der rein willkürlichen komplexen Ideen eingeordnet werden; das Recht ist, was Locke als selbstverständliche Aussage des unmittelbaren Bewusstseins gar nicht besonders ausführt, keine Phantasiebildung, wie die heidnische Göttin Nemesis, wenn es auch seine Elemente überall her zusammensuchen muss und nirgends in fasslicher, auch nur annähernder Realität sich handgreiflich präsentirt. „Alle diese Ideen sind, nach Locke's Ausführung Ess. 340—41, im Unterschied vom Substanzbegriff „des idées détachées et indépendantes", nicht nach einem Modell in der bindenden Wirklichkeit gearbeitet. Sie haben ihren Ursprung und ihre dauernde Existenz mehr im Geist und in den Gedanken der Menschen, als in der Natur der Dinge. Freilich ist auch nicht zu leugnen, dass „mehrere" derselben von der Beobachtung und der Existenz verschiedener einfacher Ideen abgeleitet sind, die in derselben Weise „kombinirt" erscheinen, wie sie im Verstand vereinigt werden." Daher sind sie wiederum, diese Seite der (innern) Abhängigkeit und Gebundenheit mit auszudrücken, durch den Namen „modus" zu bezeichnen. Nur will sich hier noch weniger, als bei den mathematischen Schwester-

*) Ess. 342 (41).

ideen, die mütterlich tragende „Inhärenz“ aufzeigen lassen. Da die praktische Vernunft als schöpferische Quelle noch nicht aufgestellt ist und überhaupt in diesem System keinen Raum hat, so sahen wir bereits wiederholt, wie Locke sich zu dem Ausweg hinneigt und auf die „etablirte Ordnung unter den Menschen“, die gesetzgebende (auch terminologisch bestimmende) „Autorität Gottes oder sonst eines Legislators“ rekurrirt — in den Augen des Rationalismus nur Schemata des freien, menschlich eigenen Gedankens!*) Denn dass auch Locke eben dieser vorschwebt, deutet er selbst an, wenn er sagt, man nenne diese Ideen um ihrer eigenthümlichen Freibildung im Geiste willen lieber „notion“, als idée.**)

Ich habe diesen Punkt des „modus“ bei Locke so ausführlich behandelt, obwohl es eine scheinbar langweilige und entschieden schwierige Partie ist, deren Entwirrung am Ende auch dem Verdacht ausgesetzt sein möchte, dass zuviel zwischen den Zeilen gelesen und eingetragen werde. Indess lässt sich ein philosophisches System eben nie einfach nur interpretiren, sondern es will nachgedacht sein. Die vorliegende Frage aber, die ich in andern Darstellungen völlig übergangen finde, scheint mir gerade eine der feinsten und für das Verständniss von Locke's geschichtlicher Entwicklungsstufe bedeutsamsten zu sein. — Es erübrigt nun noch aus dem Gesagten den Schluss zu ziehen und die hier gesuchte Antwort zu geben, ob und in wie weit nemlich die also geschilderten modi Anspruch auf Realität haben. Für die moralischen ist diess im Bisherigen bereits und zwar in der Hauptsache bejahend geschehen, wenn auch manche Wendung und Drehung unvermeidlich war, weil der wahre Schlüssel noch fehlt. Da die Thatsache ihrer Realität für Locke keinem Zweifel unterliegt, so handelte es sich eigentlich nur um die Erklärung des Wie? In mancher Hinsicht noch günstiger stellen sich die mathematischen Begriffe. Alle derartigen Untersuchungen bewegen sich ganz im Gebiet der Idee und es ist daher völlig gleichgültig, ob ihnen ein Reales entspricht oder nicht. Ja, die Wirklichkeit gibt nicht einmal mathematisch ganz präcise Gebilde, wie Dreiecke, Kreise u. s. w. Indess ist es doch auch für die

*) Man denke an den interessanten Lösungsprozess der Theo- und Autonomie in Kants Moral.

**) Ess. 341.

Anwendbarkeit aufs Objekt (eine Art von Realität zweiten Grads) hinreichend, wenn nur eine gewisse Annäherung statthat. Soweit alsdann die konkreten Objekte mit der Idee zusammenstimmen, soweit gelten jedenfalls und ohne Ausnahme die in letzterer gefundenen Gesetze. *) Es ist hierin ein gewisser Unterschied zwischen der Arithmetik und Geometrie zu Gunsten der Ersteren zu bemerken. „In jener sind die Beweise, wo nicht evidenter und genauer, so doch allgemeiner und bestimmter in der Anwendung, als bei der Geometrie. Die Zahlunterschiede sind absolut wahrnehmbar, die Zahleinheit ist ein schlechthin Letztes, **) was beim Raum nicht der Fall ist. Hier können wir nicht jeden Grad der Abweichung so leicht bemerken, es gibt nur für uns ein Kleinstes, wo die klare Idee ein Ende hat (s. oben S. 35). Indess hat der Geist Mittel gefunden, um z. B. die genaue Gleichheit zweier Winkel zu prüfen und demonstrativ darzuthun." ***) — So ist also auch den modi, wie vorher den einfachen Ideen die Realität gesichert, sobald sie als wesentlich freie und sich selbst das Archetyp gebende nur keinen logischen Widerspruch begehen oder keine „inkompatible" Zusammensetzung vornehmen. ****) Weniger günstig besonders gegenüber der herrschenden Schulmeinung, aber auch der gewöhnlichen Vorstellung ist das Ergebniss der Prüfung bei denjenigen komplexen Ideen, welche unter dem Namen der Substanz und im Zusammenhang damit, aber mehr anhangsweise auch als Kausalität so viel Lärm machen und einen so grossen Raum als Grundbegriffe der Naturwissenschaft einnehmen.

Dass die Verhandlungen über die Substanz eine so bedeutende Rolle im ersten Zeitraum der neuen Philosophie spielen, kann uns nicht wundern, wenn wir bedenken, dass diess der Hauptbegriff der aristotelischen (und platonischen) Lehre gewesen. Von hier gieng er unmittelbar in die von Aristoteles so gründlich

---

*) Ess. 719.

**) Nemlich im Sinn der schlagenden Unterscheidung bei Leibniz S. 733 zwischen résolution en notions und division en parties; für erstere ist 1 das prius von $^1/_2$ und das absolut letzte Element, aus dem sich alle Zahlgebilde erst konstituiren. — Für eine Philosophie der Mathematik liegen überhaupt bei Leibniz, dem philosophischen Erfinder der Integralrechnung, die trefflichsten Bausteine bereit.

***) Ess. 233, 883, 679.

****) Ess. 456.

beherrschte Scholastik über, um im Widerstreit des Realismus und Nominalismus den vornehmsten philosophischen Zankapfel zu bilden. Nothwendig musste also der Neuansatz des Denkens das gleiche Problem wieder aufnehmen, welches die vergangene Periode so wenig befriedigend gelöst hatte. Die idealistische Reihe der neuen Philosophie zeigt Einen Versuch nach dem andern, um hauptsächlich die metaphysische Seite der Frage als das *πρότερον τῇ φύσει* zu beantworten, während die Kette des Empirismus sich an das *πρότερον καθ' ἡμᾶς*, an die erkenntnisstheoretische Angriffsfront hält. — Sehr günstig für den Begriff war nicht einmal die idealistische Behandlung. Kartesius weiss eigentlich nur von zwei oder drei Substanzen und lässt uns im Zweifel, was denn nun die Einzeldinge seien, die unter jenen befasst werden. Spinoza leugnet geradewegs deren selbständige Substanzialität, und auch Leibniz erschüttert sie durch seinen Mittelbegriff der s e m i substantiae. Aber besonders gefährlich musste der Substanz das empirische Denken werden. Denn lange vor diesen Erschütterungen der Neuzeit hatte zum Angriff und zur schliesslichen Zersetzung schon ein Hauptstreit des Mittelalters selbst den Anstoss gegeben, in welchem diese, nach ihrem ganzen Karakter so zu nennende Zeit der Substanzialität ihren eigenen Todeskeim verrieth, ich meine die Verhandlungen über die Transsubstanziation, deren hölzerne, ja kindische Manipulationen der Gediegenheit des ganzen Begriffs einen tödtlichen Stoss versetzen mussten. *) War einer Sache einmal in allem Ernst der Kern weggenommen und durch eine Häufung von Wundern künstlich wieder ersetzt, so war diess eine Vorübung besonders für das nüchterne empirische Denken, den, dem natürlichen Bewusstsein zuvor selbstgewissen Kern entbehren zu können und sich nur an die erscheinenden Accidenzien als das Sichere zu halten, dem selbst die hochgespannteste Wundermacht der Kirche — zu ihrem Leid-

*) Wie die philosophische und theologische Frage zusammenhängen, zeigt unter Anderem noch Leibniz, bei welchem die ganze Verhandlung über das seltsame „vinculum substantiale" nichts sehr viel Anderes ist, als die harmlos spielende Befriedigung seines sonstigen Freundes, des Jesuiten Des Bosses, welcher von dem Philosophen gern einige Anhaltspunkte für die katholische Abendmahlslehre haben möchte. (Die Behandlung des schwierigen Punkts in den Darstellungen der leibnizischen Philosophie ist darum ohne Mitbeachtung dieser zufälligen Veranlassung nothwendig meist etwas schief.)

wesen — nicht hatte beikommen können (denn das Seitenstück der Hauptlehre, die Transaccidentation, hatte man denn doch nur vor alten Weibern u. dergl. hie und da im Stillen der Hostienwunder vorzunehmen gewagt!). Es ist bezeichnend, dass wir unter den Kämpfern wider diese unsoliden Praktiken und Taschenspielereien der Kirchenlehre auch wieder einen gediegen englischen (wenn auch sonst scholastisch-realistisch denkenden) Wahrheitsfreund treffen, der namentlich die metaphysische Barbarei daran geisselt; ich meine Wikleff. Ihm ist hier, wie in der fein parallelisirten Lehre vom thesaurus sanctorum und Ablass das Herumvagiren der Accidenzien (Qualitäten oder Verdienste) ohne Subjekt und naturwüchsigen Träger ein metaphysisches Unding, ihre beliebige Dislokation vom Einen zum Andern ein theoretischer und praktischer Greuel.

Ein Hauptvertreter der philosophischen, d. h. empirisch-erkenntnisstheoretischen Zersetzung des alten Substanzbegriffs ist nun eben Locke. Er behandelt die Frage, welche bei ihm quantitativ und qualitativ die grösste Rolle spielt, an sehr verschiedenen Orten und nicht gerade mit der grössten formellen Sorgfalt des Gangs. Das Wichtigste bietet sein, meist als Digression übergangenes drittes Buch, daher denn auch die gewöhnlichen (wenigstens deutschen) Darstellungen ihn hierin wirklich schief wiedergeben; anders Mill in seiner enganschliessenden Benützung. Locke's allgemeinen Standpunkt in der Sache haben wir bereits gezeichnet als die der ganzen Zeit eigene, ihrer Kraft und Aufgabe bewusste, daher etwas absprechend-höhnische Opposition gegen das Hergebrachte und die Schulmeinung. Bei der ersten Gelegenheit, die ihn auf den Substanzbegriff führt, nemlich bei der Untersuchung (Ess. 189), ob Raum und Zeit Substanzen oder Accidenzien seien, giesst er seinen Spott über diese nichtigen, leeren und identischen Wortstreitereien aus. Denn dass es sich hauptsächlich um Worte und einen Missverstand ihres Gehalts und Zwecks in der ganzen Sache handle, ist ihm von Anfang an gewiss. Was er selbst betrachtet, ist darum nicht der Singular „Substanz“ oder gar Substanzialität, sondern mit augenblicklicher Wendung zum Konkreteren der Plural „Substanzen“. — Was sind nun die Substanzen nicht? Diess Negative stellen wir billig als das Bahnbrechende voran. Nach Locke kommt das ganze Mysterium der genera und species, welches so viel Lärm in den Schulen, sonst freilich nirgends macht, auf die

Bildung der abstrakten Ideen und ihre Bezeichnung mit Namen hinaus (510). Das Allgemeine aber ist keine reale Existenz, sondern nur ein Werk des Verstands, der es (vgl. oben) für seinen Gebrauch macht und mit dem Wort als einem Zeichen versieht. *) Die durch den ganzen empirischen Standpunkt zum Voraus eigentlich abgewiesene Annahme einer realen Essenz als Grundmodell (moule), nach welchem die in der Art enthaltenen Einzeldinge gebildet wären, ist unhaltbar und unmöglich. Man denke nur an den beständigen Stoffwechsel in der materiellen Welt (eine Art von profaner, alltäglicher „Transsubstanziation"), wo dieselbe Essenz heute Gras, morgen Milch, übermorgen Fleisch von Menschen oder Thieren ist. Man erinnre sich an die Kreuzung der Arten, welche selbst eine Vermischung von Affe und Mensch zulassen, an die Monstra (deren Eines einmal einen berühmten Taufstreit bei einer menschlich-thierischen Missgeburt verursachte)! Wie kann man da noch von einer durch die Natur fixirten realen Essenz reden? — der ächt englische, zuerst logisch metaphysische, dann naturwissenschaftliche Darwinismus! — Die viel gepriesene Essenz ist also nichts Andres als eine diverse, ungewisse Sammlung einfacher Ideen durch den Geist. Gewiss „il doit y avoir une constitution réelle", von welcher jener Haufe (amas) einfacher, zusammenexistirender Ideen abhängt (517, 724); immerhin mag man also einen „soutien inconnu" (substratum) der empirischen Kollektion annehmen; allein das hilft als „inconnu" nichts und ist eine müssige Hypothese, die sich auch nicht durch weitere Forschung bestätigen lässt. Dem innern Uhrwerk der Natur gegenüber bleiben wir stets Laien, wie der Bauer vor der Strassburger Uhr (548); nur geradlinig lässt sich unsre Untersuchung zu immer feinerer Erfassung der erscheinenden Qualitäten weiter treiben; der Absprung zum etwaigen Wesen aber ist uns versagt. — Soweit die negative Seite der Frage, welche sich durch die positive ergänzt. Nicht als ob Locke, wie es gewöhnlich ziemlich oberflächlich dargestellt wird, in einer unbegreiflichen Inkonsequenz den eben abgewiesenen alten Substanzbegriff durch eine Hinterthüre wieder einschmuggelte und ohne Grund oder Recht, lediglich durch einen Gewaltsakt, für diese Klasse der komplexen Ideen allein ein objektives Archetyp nachträglich reklamirte. Was er nicht vergisst, ist nur die that-

*) Ess. 512.

sächliche, vom strengsten Empirismus nicht zu leugnende Gebundenheit in der geistigen Bildung selbst der Nominalessenzen, oder die objektive Verbundenheit gewisser einfachen Ideen, nach welcher auch der, bei aller Abstraktion doch bloss kopirende Geist sich richten muss, will er für seine Produkte nicht allen Anspruchs auf Realität verlustig gehen. Die fraglichen Begriffe oder Gebilde sind nemlich trotzdem nicht so willkürlich (formées si arbitrairement 569), wie die modi mixti; d. h. nach dem Obigen, es findet bei ihnen eine noch stärkere objektive Determination statt, als schon bei diesen. Vielmehr sind sie alle gebildet „par rapport aux choses, qui sont hors de nous" und müssen sein „des collections d'idées simples formées dans l'esprit, qui les déduit de certaines combinaisons d'idées simples qui existent constamment ensemble dans les choses. Diese (objektiven) combinaisons sind die originaux, die collections dans l'esprit aber die copies davon (457. 480). „L'esprit suit la nature uniquement et ne joint aucunes idées qu'il ne suppose unies dans la nature." Die abstrakten Ideen und demnach auch die Worte müssen in gewisser Weise entsprechen „aux communes apparences et conformités des substances considerées comme réellement existantes" (570), sonst gäbe es eine babylonische Sprachverwirrung. Die Gelegenheit im Objekt für die geistige Kombination wird durch die sich zeigende Aehnlichkeit unter den Dingen geboten (514), deren Auffassung und Herausnahme eben den allgemeinen Begriff abgibt. Natürlich ist die Zahl der aufgenommenen Merkmale oder einfachen Ideen je nach der Art und Absicht des Denkenden verschieden. Da die komplexen Ideen, welche einen Substanzbegriff bilden, keine sichtbare oder nothwendige „liaison", wie keine Unverträglichkeit (an sich) mit irgend einer andern Idee haben, so bietet die einmalige Kollektion Raum für eine unendliche Bereicherung (691); das zunächst Fertige ist immer inkomplet, oder gibt wenigstens nie die Sicherheit der Vollständigkeit (469). — Geht das Gesagte zunächst auf die Substanzen der äusseren Welt, so gilt es doch auch auf dem interessanten Gebiet der geistigen Substanzen. Locke redet in seinem ganzen Buch sehr viel von den einzelnen Seelenvermögen (den Ergebnissen der reflektirenden Beobachtung). Indess verwahrt er sich schon sehr früh (277 und fortan oft) gegen das Missverständniss, als ob er damit in der Weise der alten Schule metaphysische Behauptungen wagen und lauter verschie-

dene Agentien feststellen wollte, die neben und aussereinander existirten; es sei diess nur der unvermeidliche Sprachgebrauch. Als besonders wichtig gehört hieher seine weitläufige Untersuchung über die persönliche Identität (403—423), namentlich über die Frage, ob die thatsächlich vorhandene Einheit des Bewusstseins — conscience = consciousness — zur Annahme auch einer einheitlichen Substanz berechtige: „si c'est précisément et absolument la même substance.“ Er hält das nicht für durchaus erforderlich; spricht man doch auch von der Einheit des organischen Lebens, obgleich die Materie unaufhörlich wechselt. So hat man Eine Person durch die Einheit des Bewusstseins, ob dieses nun in Einer oder in mehreren Substanzen gegründet ist. Ganz wohl liesse sich Ein Bewusstsein bei mehreren succedirenden Substanzen oder Eine Substanz für ein wechselndes Bewusstsein denken. Wäre das Bewusstsein ununterbrochen, so würde man eo ipso die gleiche Substanz annehmen; so aber ist die gegentheilige Ansicht auch möglich. Höchstens kann man auf die Güte Gottes rekurriren, welcher es nicht entspräche, dem Nichtthäter etwas moralisch anzurechnen und bei verschiedenen Substanzen doch die Kontinuität des sittlichen Gewissens zu erhalten. *)

Fällen wir vom Gesichtspunkt der Realität aus das Gesammturteil über die Substanzen. Chimärisch und imaginär sind sie zunächst, wo „parties incompatibles ou contradictoires“ mit einander verbunden, oder fürs Andre Vereinigungen vorgenommen werden, die nie in der Wirklichkeit vorkommen (Centaur). Abgesehen davon ist es aber auch falsch, das in seiner abstrakten Allgemeinheit nur subjektiv Existirende ohne Weiteres für eine objektive, in gesonderter Realität vorhandene Existenz zu halten.

---

*) Man wird bemerken, dass Locke auf dem Gebiet des geistigen Lebens noch nicht mit der vollen Strenge seiner Konsequenz vorgeht, sondern trotz aller Anläufe noch ziemlich tief in den alten Anschauungen befangen ist, mit welchen erst eine spätere Stufe rücksichtslos bricht. Für die ganze Ausführung vgl. übrigens Kant, Kr. d. r. V. S. 292, insbesondere das Beispiel von den Billardkugeln, die sich ihre Bewegung gegenseitig überliefern, — eine Aeusserlichkeit der Betrachtung, welche sich indess höchst bemerkenswerth nur in der ersten Auflage der Kritik findet und von Leibniz im Gegensatz zu Locke bereits den treffenden Vorwurf hatte hören müssen, diess hiesse „se partager en deux personnes et se faire héritier de soi-même“! (Leibniz, ph. W. S. 280.)

So lange das nur ein etwas starker Ausdruck der zwar müssigen, aber schon zu gestattenden Hypothese des „soutien inconnu" ist, mag es noch hingehen; wirklich falsch und für den wahren wissenschaftlichen Fortschritt geradezu verderblich wird es dagegen, wenn dieser Wahn verbunden mit der krystallisirenden Macht des fixirenden Worts dem rastlosen Forschen überall Marken und Grenzen der willkürlichsten Art steckt (oder mit Kant zu reden, die ignava ratio auf den Thron setzt). — Hierin zeigt sich entschieden das gute historische Recht der Locke'schen Opposition, der Bruch der selbstbewussten Neuzeit mit einer vorzeitigen, greisenhaften Abschliessung der bisherigen Denkerrungenschaft. Die grosse Registratur, welche die Scholastik, selbst unproduktiv, mit ihrem systematisirenden Geist herzustellen versucht hatte, erwies sich in allen Fächern nothwendig als zu eng für den riesig erweiterten neuen Horizont. — Halten sich aber die Substanzideen von den obigen Fehlern frei, so kommt nach ihrer ganzen Ableitung auch ihnen wesentlich Realität zu. Ueber ihren sonstigen wissenschaftlichen Werth werden wir bei den folgenden Prüfungspunkten (bes. der Allgemeinheit) noch Weiteres hören.

Mit der Substanzialität nahe zusammen hängt die Kausalität. Zwar gehört sie nach Locke's Eintheilung ordnungsmässig unter die Relationen, wird aber hier (392, 437) in einer so bunten Gesellschaft von wichtigen und unwichtigen, willkürlichen und natürlichen aufgeführt, dass man schon hieran sieht, wie ihre prinzipielle Bedeutung für ihn noch nicht recht aufgegangen ist. Insbesondere wendet er den, gerade auf sie so sehr passenden Gesichtspunkt (die Hauptbetrachtung Hume's) noch gar nicht gehörig an, dass sie das Hauptvehikel sei, den Geist über das unmittelbar Gegebene weiter hinaus zu leiten; und doch weiss er diess als den grössten Werth der Relationen im Allgemeinen sonst wohl zu schätzen. Näher zugesehen ist sie ihm noch sehr mit der wichtigsten und das Andre überwuchernden Substanzialität verwachsen, ohne dass er sich entscheiden kann, von welchem der beiden Begriffe er den Ausgang nehmen soll. So erwähnt er sie zuerst (144 ff.) schon bei den einfachen Ideen, indem er sie mit den Qualitäten zusammenstellt. Die zweite Qualität ist bereits im Wesentlichen eine puissance, ein Wirken des unbekannten Etwas (oder wohl einer primären Qualität) auf uns. Die Kausalität wäre demnach etwa eine dritte Qualität

der Körper, vermöge welcher sie nun nicht auf uns, sondern auf andre Körper wirken. — Es ist nemlich, wird am Ort der ausdrücklichen Behandlung (372) ausgeführt, eine tägliche Erfahrung und geschieht „d'une manière évidente“, dass die Körper einander Bewegung mittheilen, oder dass Bewegung durch Gedanken erzeugt wird; nur das Wie?, das „comment cela se fait“, ist beiderseits total unbekannt, daher alle diese Ideen über Kausalwirkung von vornherein als dunkle und unvollkommene zu bezeichnen sind (883). Sehr unbestimmt fliesst die Kenntniss der Idee „puissance“ aus den Sinnen, besonders was die p. active betrifft; besser schon aus der Reflexion, dem eigenen Bewusstsein eines Bewegungsanfangs oder der possibilité de changer les idées en nous (272 zweimal und öfter). „Il suffit de considérer quelque idée simple ou quelque substance comme commençant d'exister par l'opération de quelque autre chose“ (392). Indess liegt in der Wirkungsweise der primären Qualitäten, in der Veränderung von Figur, Grösse und Bewegung eines Körpers durch einen andern doch etwas, „que nous pouvons fort bien comprendre; ces choses et autres semblables nous paraissent avoir quelque liaison l'une avec l'autre“ (692, 93); leider haben auch unter diesen nur „quelque peu“ eine nothwendige Abhängigkeit von, und sichtbare liaison mit einander, wie Figur und Ausdehnung, Bewegungsempfang oder Mittheilung und Solidität (694). Die sekundären Qualitäten hängen sicherlich von den primären ab; aber wie? Das wissen wir nicht und können daher auch nichts in gewissen oder zweifellosen Regeln über die Konsequenz oder Koëxistenz der Ersteren aussagen. Und so unbegreiflich als diese oder andre Wirkungen der Körper auf den Geist sind, ist es im Grunde auch die in der Bewegung der Glieder zu Tag tretende Wirkung des Geistes auf den Körper. Ob auch diess und anderes eine regelmässige und konstante Verbindung im gewöhnlichen Verlauf hat und uns durch die Erfahrung gelehrt wird, so gibt es doch nicht die Einsicht in die Sache selber; es ist eine Verbindung, die in den Ideen nicht „wiedererkannt“ werden kann, als welche keine nothwendige Abhängigkeit zu enthalten scheinen. Daher können wir ihre (der Sachen) Verbindung nichts Anderem zuschreiben, als der willkürlichen Determination eines allweisen Wesens, welches gemacht hat, dass sie so sind und wirken auf einem, für unseren beschränkten Verstand lediglich unfassbaren Weg (711, 12). — Diese ganze Auffassung Locke's

erinnert stark an den gleichzeitigen Occasionalismus und ist in ihrer ausschliesslichen Betonung des Dass, unter strikter Abweisung des Wie der Verursachung eine kräftige Vorarbeit für den konsequenteren Hume. Wie sehr indess für Locke der Kausalbegriff trotz Allem noch gute Wurzeln hat, beweist (ausser seiner harmlosen Ableitung des Bewusstseins aus Sinneseindrücken) die unerschütterte Geltung, welche bei ihm der hierin so nahebetheiligte kosmologische Beweis noch besitzt. Dass er den kartesianischen Gottesbeweis aus der Idee verwirft, versteht sich. Dagegen soll die unmittelbar und absolut gewisse eigene Existenz nach dem Satz, dass aus Nichts Nichts wird, mit demonstrativer Gewissheit auf das Dasein eines ewigen und absoluten Wesens als letzter Ursache führen (795ff.). Von einer Anzweiflung der realen Geltung des Kausalitätsbegriffs ist also unter den obigen Einschränkungen vorläufig keine Rede, wie er denn überhaupt in ziemlich nebensächlicher, noch wenig auf die wahren Schwierigkeiten mit strenger Konsequenz eingehender Weise bearbeitet erscheint.

Im Bisherigen handelte es sich mehr um die einzelnen Elemente des Denkens, allerdings bereits um Elemente zweiten Grads, sofern auch sie oder die verschiedenen komplexen Ideen schon als Produkte geistiger Mitthätigkeit angesehen werden. Sie waren, nach Locke's eigenem Bild, die Worte, gewonnen aus den einfachen Ideen als den Buchstaben, und weiterhin zu verwerthen in den Sätzen. Indess kam seither die Grundthat des Geists, das Urteil eigentlich nur indirekt und implicite in Betracht, wenn es sich fragte, ob die stillschweigende Annahme einer Uebereinstimmung mit dem Objekt berechtigt sei oder nicht. Jetzt wird jenes, oder wie er es allgemeiner nennt, die connaissance Gegenstand ausdrücklicher Betrachtung (ein nicht ganz unähnlicher Fortschritt, wie bei Kant von den Verstandesbegriffen zur transcendentalen Urteilskraft und den Grundsätzen des reinen Verstands). Beim Urteil handelt es sich, nachdem wir die reale Qualität seiner Elemente im Vorigen geprüft haben, hier wesentlich um die Quantität, um die wichtige Frage der Allgemeinheit oder Besonderheit. Bei aller empirischen Neigung zur Vereinzelung muss diess doch dem korporativen englischen Geist ein wichtiger Punkt sein, der jedenfalls die Prüfung verdient. — Locke verhehlt sich nicht und stimmt hierin ganz mit seinem Gegner Leibniz überein, dass wir ein allge-

meines Wissen in unserem Geiste zu suchen haben und hier allein finden können. Es wird uns dasselbe nur durch die contemplation unsrer eigenen Ideen geliefert, während dagegen die Existenz der Dinge bloss durch Erfahrung erkennbar ist. Unser Urteil über eine abstrakte Idee, d. h. die apperception der convenance oder disconvenance derselben ist immer ein allgemeines Wissen. Was von dieser generalen Idee gilt, gilt durchaus auch von jeder einzelnen Sache, wo jene Essenz oder abstrakte Idee renfermée sich findet. Und was von letzterer einmal erkannt ist, bleibt beständig und ewig wahr. *) Ist somit der Geist für die Gewinnung von allgemeinem Wissen in seinem Urteil durchaus auf die Operation an und mit seinen eigenen Ideen beschränkt, so versteht sich doch von selbst, dass diess, um Urteil und connaissance zu sein, nicht in willkürlichem Phantasiespiel bestehen darf. Wie ihm der Stoff gegeben ist, so auch in den richtig gebildeten komplexen Ideen die bindende Form. Was bleibt also ihm, dem allseitig Gebundenen und Mittellosen, wenn er auf sich allein angewiesen ist, anderes übrig, als eine Kopie der Kopie zu machen oder im Urteil nur wieder das Gewebe Faden für Faden aufzulösen, das er dem Muster der Wirklichkeit folgend im Begriff (der komplexen Idee) zusammengearbeitet hatte? Mit andern Worten, das allgemeine Wissen in seiner Beschränkung auf die Ideen scheint zum Voraus mit dem Fluch der leeren, gehaltlosen Identität behaftet zu sein. — An und für sich könnte der Gegenstand alles Wissens, die convenance und disconvenance, doppelt angesehen werden, entweder logisch formal als Identität, oder real als Koëxistenz. Beide Gesichtspunkte hebt Locke selbst als besonders wichtige Relationen hervor, welche aus der Zahl der Uebrigen eine besondre Behandlung verdienen. **) Es fragt sich nun, wie sich das Eine und Andre zur Allgemeinheit stellt. Die logisch-formale Identität ist das Grundgepräge jener Gebilde, welche in der seitherigen Schulphilosophie ein so hohes Ansehen genossen und um ihrer stringenten Allgemeinheit willen als das non plus ultra aller Geistesthätigkeit galten: Syllogismen und allgemeine Sätze. Aecht bakonisch hält aber Locke gar nicht viel auf sie. Sie haben ihm nur formal-methodologische Bedeutung für die Zwecke des Unterrichts oder der Disputation, während

*) Ess. 715.
**) Ess. 668; vgl. die zwei leitenden Denkgesetze bei Leibniz.

sie gar nichts zur Findung neuer Wahrheiten beitragen. Für verdorbene oder noch schwache Augen mögen sie eine heilsame Brille sein, ein gesundes Auge sieht ohne sie schneller und besser. Zu was der unnöthige, störende, nur aufhaltende Umweg des Schlusses, statt die Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung einfach zu schauen?*) Weiterhin spricht er geradezu von „frivolen“ Sätzen und versteht darunter alle rein identischen Urteile, ob sie nun identisch sind durch plumpe Tautologie, oder in versteckterer Weise durch Prädizirung der Theilvorstellungen des Subjekts (nach Inhalt und Umfang) — all das ist papageimässiges, werthloses Geschwätz! **) — Ein Mittelding von Koëxistenz und Identität, welch letztere also um zu theuren Preis die Allgemeinheit gibt, ist der Gesichtspunkt der mathematischen Urteile und Sätze. Freilich ist es ein Mittelding, d. h. eine, die Kantische Fortbildung wohl ahnende, aber zunächst noch ziemlich inkonsequente Zusammenstellung zweier Anschauungen. Nach der Einen ist es der Vorzug der mathematischen Begriffe z. B. vor den Substanzen, dass sie alle ihre Gesetze unabtrennbar und durch keine Gewalt lösbar in sich selber tragen, wie denn alle Sätze des Dreiecks beschlossen sind in dem Grundbegriff „Dreieck“, während bei den Substanzen eine tausendfache, ungeahnte und unahnbare Erweiterung von Aussen zu dem ersten Begri kommen kann. ***) Andererseits fühlt Locke doch richtig, dass die Mathematik trotzdem von seinem Verdikt über die frivolen Propositionen auszunehmen sei, und bemerkt, dass ein Satz, wie der von der Grösse des Aussenwinkels gegenüber dem betreffenden Innenwinkel in der That weder in der Idee des Dreiecks, noch in der des Aussenwinkels identisch liege, wesshalb eine solche connaissance (bei aller Gewissheit und Allgemeinheit, die er aus der ersten Anschauung heraus bekanntlich der Mathematik nicht abspricht) doch zugleich „réelle et instructive“ sei. ****) Sie wäre somit, indem sie Allgemeinheit und Instruktivität verbindet, das Ideal der Erkenntniss. — Lediglich um die Koëxistenz handelt es sich bei den Substanz- und Kausalitätssätzen (soweit die betreffenden Begriffe nämlich nicht zum müssigen Objekt tautologischer Aussagen missbraucht werden, was hier

*) Ess. 772 ff.
**) Ess. 781 ff.
***) Ess. 712.
****) Ess. 789.

nicht mehr weiter in Betracht kommt). Nun ist aber nach dem Obigen die Existenz der Objekte nur aus der Erfahrung im Unterschied von der rein geistigen Ideenoperation wissbar; so wird dasselbe auch im Wesentlichen von der Koëxistenz gelten und schliesslich hier wie dort auf die Allgemeinheit nahezu verzichtet werden müssen. In der That ist diess die unzweideutige und auf seinem Standpunkt ganz konsequente, nur vielleicht noch nicht weit genug gehende Lehre Locke's. Bei den Substanzen ist der Hauptübelstand der, dass ihre meisten Ingredienzien eben sekundäre Qualitäten sind (cfr. oben), über deren inneren Zusammenhang mit einander und mit den primären Qualitäten man gar nichts weiss; daher lassen sich auch keine gewissen und zweifellosen Regeln über ihre Konsequenz und Koëxistenz aufstellen (744). Ist diess doch sogar bei einem grossen Theil der primären Eigenschaften der Fall (691). Ebenso kennen wir bei der Kausalität nur das „point de fait“ und nicht mehr. Die „puissance“, welche wir auf Grund wiederholt beobachteter Erscheinungen annehmen, ist nicht eigentlich eine neue Erkenntniss, sondern nur das Depositum unsrer bisherigen rückwärtsliegenden Erfahrung (272). Was uns nach vorwärts möglich ist, ist lediglich der mehr oder weniger unsichere Analogieschluss, der zwar hohe Bedeutung hat, aber doch nur als das beste Mittel anzusehen ist, um Wahrscheinlichkeit zu gewinnen (861). Haben wir nemlich irgend einmal etliche einfache Ideen in einer Substanz zusammenexistirend gefunden, so können wir sie „hardiment rejoindre“ und damit abstrakte Ideen von Substanzen bilden. Denn was einmal in der Natur vereinigt war, „peut l'être encore“ (725). Ebenso können wir bei der Kausalverbindung nur nach Analogie konjektiren, von welchen Erfolgen „il est apparent“, dass ähnliche Körper bei andern Experimenten sie bewirken werden (713). Aus den Veränderungen, die der Geist konstant (ausser oder in sich) hat kommen sehen, schliesst er, dass es in Zukunft vermittelst derselben Agentien und auf demselben (unbekannten) Weg gerade so gehen dürfte (272). Will er über die unsichere Konjektur und blos wahrscheinliche Analogie hinaus etwas Gewisses und Zuverlässiges, so muss er sich (immer wieder) an die Erfahrung halten. Die Intuition der puren Begriffe und die Demonstration lässt uns bald im Stich und führt nicht weit; dann bleibt nur der „secours des sens“, die expérience oder observation „sensible“ und eben damit particulière (694, 696,

713, 724). Neue Thatsachen bietet also dieses weite, bereichernde Gebiet, aber nicht zugleich eine connaissance générale, sondern eigentlich nur exemples particuliers, sobald wir auf die Beobachtung ausser uns angewiesen sind (756). *)

Die letzte noch erübrigende Erwägung ist die der Modalität oder mit Locke zu reden der Arten und Stufen der Erkenntniss, sowie namentlich der Gewissheitsgrade, welche mittelst derselben erzielt werden. Der Natur der Sache nach muss diese Ausführung bei einem Buch, dessen kritisches Absehen eigentlich von Anfang an auf nichts Anderes gieng, im Wesentlichen ein zusammenfassendes Resumé des Bisherigen sein (wie z. B. auch Kants Methodenlehre in der Kritik d. r. V., so vortrefflich und lehrreich sie ist, doch im Ganzen nichts Neues mehr zu bieten weiss, nachdem das ganze Buch von der „Methode“ des Denkens im weiteren Sinn gehandelt hatte). Der Zweck von Locke's Untersuchung über den menschlichen Verstand war, dem denkenden Geiste zunächst seine ächten und richtigen Werkzeuge zu weisen, sodann die Probe machend zu zeigen, ob, wieviel und wo er damit etwas auszurichten vermöge (considération sur les instruments et matériaux). Der Seefahrende muss die Meerestiefe in der Hauptsache kennen; sonst will er Anker werfen, wo keine Kette in die unermessliche Tiefe reicht, oder fährt leichten Muths und im Wahn der Sicherheit auf Klippen und Riffe los, die hart unter der Oberfläche lauern. Der unorientirte Verstand plagt sich auf Gebieten, wo es für ihn nichts zu holen gibt, und versäumt darüber andre, die ihm reiche Ausbeute gewähren würden. Er sucht mit Tantalusqualen nach Gewissheit, wo die ganze Einrichtung seiner Natur nur Wahrscheinlichkeit für ihn bestimmt hat. Fehlgreifend in der Wahl seiner Mittel arbeitet er mit feinen Werkzeugen am Groben oder umgekehrt, und bringt darüber nichts Rechtes zu Stand. Soll der Streit ein Ende nehmen, so muss hierüber vor Allem Klarheit herrschen.

Drei Gebiete sind es, die Locke in sehr naheliegender Einthei-

*) Es ist fast überflüssig, auch hier besonders zu bemerken, in wie naher, trotz aller Gährung hochinteressanter Beziehung all diess zu Kants Ausgangspunkten steht. Nur ist das lösende Wort und damit auch die volle Klarheit und Bestimmtheit des Gedankens noch nicht gefunden, wie sie in Kants sich kreuzenden Gegensätzen: apriori-aposteriori, analytisch-synthetisch vorliegt.

lung und dem Vorgang Bako's oder auch des Kartesius folgend besonders heraushebt und mit je Einer Erkenntnissart als ihrem zuständigen Werkzeug versieht: Ich, Gott und Aussenwelt sind das Arbeitsfeld der intuitiven, demonstrativen und sensitiven Erkenntniss, deren Grundeigenschaften und Bedingungen im Bisherigen geschildert wurden. Die intuitive Erkenntniss des eigenen Geists ist über allen Zweifel erhaben und schlechterdings zuverlässig, daher ein Beweis weder möglich noch nöthig. „Ich denke, ich zweifle, ich fühle Schmerz", das ist doch gewiss sicher, denn eben damit ist sowohl die Perzeption des Dings, das zweifelt, als des Zweifelns selbst gegeben. Kurz, man hat „une infallible perception intérieure, que nous sommes quelque chose, intérieurement convaincus de notre propre être." Nicht so günstig steht es freilich (Gott ausgenommen) mit der Erkenntniss andrer geistiger Wesen neben dem eigenen Einzel-Ich. Wohl haben wir von ihnen eine Idee, aber die Realität derselben wird uns nicht von den Sinnen gelehrt; so sind wir auf Offenbarung und andre Gründe angewiesen, welche nur Glauben, aber nicht völlige Gewissheit liefern. — Gott, der allein Verbindung mit einer an sich gewissen Eigenexistenz hat, lässt sich mit der Sicherheit mathematischer Sätze demonstrativ erweisen; ja auf diesem Wege kann man sogar eine göttliche Offenbarung und Wunder darthun (vgl. Locke's deistische Stellung). Ein solcher Erweis hat mehr Kraft, als die blosse Wahrscheinlichkeit, dieses „Dämmerlicht für's praktische Leben" (841, 43); indess ist er bei aller Sicherheit doch nicht so einleuchtend und bestimmt, als das intuitive Wissen. Wie ein Bild, das von verschiedenen Spiegeln in einander reflektirt wird, immerhin richtig bleibt, aber stets mehr an Stärke abnimmt, so auch die demonstrative Gewissheit auf ihrem langen Weg der Vermittlung. — Die sensitive Erkenntniss der objektiven Aussenwelt endlich steht den beiden Ersten nach. Sie ist indess immer noch Erkenntniss und hat durch den scharf markirten Unterschied von Wahrnehmung und Einbildung in Stärke und Konsequenz jedenfalls noch soviel Kraft, als für das praktische Leben, für Glück und Unglück erforderlich ist. Die unmittelbare Gegenwart des Sinnengegenstands ist trotz Allem nicht bloss Wahrscheinlichkeit; für die Vergangenheit bürgt das Gedächtniss; für die Zukunft freilich oder die Abwesenheit in der Gegenwart haben wir, was die Fortdauer der Aussenwelt betrifft, bloss noch die höchste Wahrscheinlichkeit; denn an sich

wäre es wohl möglich, dass, während wir nicht zusehen, die grösste Veränderung vor sich gienge (818f.) *)

Diese Werthbestimmung der drei Erkenntnissarten und ihrer jedesmaligen Gewissheit muss uns nothwendig auffallen, da sie schon auf den ersten Blick in wenig Uebereinstimmung mit dem Geist des ganzen Locke'schen Systems steht. Vor Allem hätten wir nur zwei Hauptarten erwartet, nemlich entsprechend den von Anfang an aufgestellten beiden Erkenntnissquellen oder Instrumenten der Sensation und Reflexion nur die sensitive und intuitive Erkenntniss oder die perception extérieure des sens und die perception intérieure de l'esprit (wobei schon der Ausdruck „intuitiv“ eine leichte Abweichung bekundet). Von diesen Beiden hätten wir geglaubt, dass sie einander an Werth und Bedeutung gleichgestellt oder dass sogar nach dem entschieden dominirenden Geiste des Empirismus die sensitive Seite bevorzugt, die reflexiv-intuitive mehr zurückgestellt würde. Gerade das Gegentheil ist der Fall, wie wir sehen. Und die Hauptsache, nun vollends das Hereintreten einer dritten Erkenntnissweise, der Demonstration! Ist sie bloss die, von Anfang an zugestandene rein formale Thätigkeit des Geistes an dem Stoff der Erfahrung? Dann würde sie ja den beiden Ersten wenigstens als Erkenntnissweisen den Boden wegnehmen und wir müssten die schliessliche Dreitheilung Locke's, nach der früheren Zweitheilung Stoff-Form, für eine logisch sehr unglückliche halten. Ueberdem hat jene auch nicht rein nur formalen Karakter. Nach dem Verwerfungsurteil über die Syllogismen (und frivolen Sätze) muss die Locke'sche Demonstration etwas mehr Gehalt bieten, soll sie bei ihm in obiger Weise Gnade finden. In der That eröffnet sich mit ihr unversehens eine neue dritte Quelle von zugleich materiellem Werth; führt sie doch über alle Erfahrung auf rein metaphysische Gebiete hinaus und liefert uns wenigstens den Gottesbegriff sammt den sich daran knüpfenden Einsichten.

*) Es ist diess keine willkürlich skeptische Anwandlung Locke's, sondern steht in engem Zusammenhang mit seinem Nominalismus und seiner Erschütterung des Substanzbegriffs. Die Bedeutung des letzteren sowie der realer gedachten Allgemeinbegriffe soll ja eben die Garantie der Kontinuität im Flusse des irrationalen Einzeldaseins sein, durch welche Voraussetzung jeder, auch der stofflich nur aus der Erfahrung stammende, als Schlussbasis dienende Allgemeinbegriff ein apriorisches Element aufnimmt. Daher Locke's Antithese!

Was ist das trotz aller Wendung und Drehung anderes, als ein neuer unsinnlicher Stoff? Und die Anerkennung, dass sensitive und intuitive Erkenntniss, d. h. doch wohl die blosse Verarbeitung des durch Sensation und Reflexion gewonnenen Stoffs hiezu nicht genüge, sondern ein neuer dritter Weg nöthig sei, was ist das anders, als ein stilles Zugeständniss, dass die zuerst so getrost unternommenen Versuche, alles Unsinnliche, ja selbst das Absolute aus dem Sinnlichen und Endlichen herauszufeilen, ihrem Urheber schliesslich doch nicht recht befriedigend vorkommen? Freilich ist sich Locke über all das noch sehr wenig klar und es fliessen bei ihm die einzelnen Momente in schwer entwirrbarer Weise ineinander. — An dieser Stelle genügt es, namentlich aus der wenig motivirten Einführung der Demonstration als aus einem der vielen möglichen Beispiele zu ersehen, wie bei ihm das anfänglich überwiegend stoffliche und empirische Interesse allmählig doch wieder einer grösseren Werthschätzung der Form und des rationalen Moments Platz geben möchte. Höchst bezeichnend ist hiefür, wie er ganz gegen den Schluss seines Werks (863—91) eine Potenz einführt, von der bisher noch sehr wenig oder gar nicht die Rede gewesen war. Ich meine die Vernunft als den „spezifischen Unterschied von Mensch und Thier". Er legt sich selbst (wieder in rühmlicher Ehrlichkeit) die Frage vor, wo denn für dieselbe noch ein Platz sei neben der perception extérieure des sens et l'intérieure de l'esprit. Sie ist nöthig eben bei der Demonstration *) und zwar als sagacité, um die nöthigen Mittelglieder zu finden und so zu arrangiren, dass sie einen Schluss ergeben. Denn etwas Anderes sei es, Gegebenes und Arrangirtes zu verstehen, dazu genüge die perception; etwas Anderes aber, als der Erste es zu finden und richtig zu ordnen oder zu kombiniren (865). — Streng genommen gienge auch das noch nicht über die Formthätigkeit hinaus; indess ist es doch eine, vom blossen Kopiren völlig gelöste, so gesteigerte und intensive Formalleistung, dass sie im Begriff steht, in materiales und schöpferisches Denken umzuschlagen, wie denn wirklich die hier hereinspielende logische Operation der „Hypothese" auf der Grenzscheide beider Gebiete janusartig postirt erscheint.

Indess ist dieser Versuch, die Vernunft und Rationalität

*) Vgl. Kants Anlehnung der „Vernunft" an den logischen Schluss.

schliesslich mehr ankommen zu lassen *), nicht bloss im Geiste Locke's, sondern noch mehr im Zug und Sinn der Zeit nur eine Velleität, die es nicht zum Sieg bringen kann. Diess sehen wir sogleich an zwei Nebenschösslingen des philosophischen Denkens jener Periode in England; ich meine den strikten Nominalismus von Berkeley und Hobbes. Sie ziehen wenigstens in Einem Hauptpunkt nur die Linie vollends aus, welche schon in Locke's ganzer Denkweise, ja selbst in einzelnen ausdrücklichen Andeutungen desselben angesetzt hatte. So finden sie als Ergänzung des Hauptsystems am besten hier ein kleines Plätzchen, ehe wir die ganze theoretische Entwicklung vor Hume und in derselben natürlich das Locke'sche Fundamentallehrgebäude eingehend überblicken, um zu sehen, was bis dahin vorliegt und nun weiter zu thun ist, sei es in abschliessendem Ausbau des Gegebenen oder zugleich damit in zersetzender Auflösung desselben.

Selten werden Berkeley (1685—1753) und Hobbes (1588 bis 1679), dieser wenigstens nach seinen theoretischen Ansichten, als wesentliche Momente der hier betrachteten englischen Gedankenentwicklung aufgeführt. Der Letztere wird meist ganz übergangen oder höchstens sein Materialismus kurz im Zusammenhang mit seiner absolutistischen Staatslehre erwähnt. Ersterer sieht sich in die Reihe des ausserenglischen Idealismus versetzt, und sein empirischer Idealismus wird schon damit als ein unenglisches, ja sogar phantastisches Produkt irisch-theologischer Spekulation hingestellt. Auch den Hobbes'schen Materialismus weiss man sich nicht recht aus dem englischen Geist zu erklären. Denn in der That ist es auch eine demselben fremdartige Erscheinung, da bei aller materiellen Richtung in jenem Volk doch viel zu viel geistige Regsamkeit und Strebsamkeit herrscht, um jene Sinnesweise allgemeiner aufkommen zu lassen. Angesichts dessen und in der Erinnerung an die sonst so stark hervortretende englische Stabilität der Entwicklungslinie ist es wohl richtiger, bei beiden Männern einen andern Gedanken als den beherrschenden Mittelpunkt anzusehen, welchen ihre eigenen Landsleute in kongenialer und darum massgebender Weise hervorheben. Mill z. B. stellt Hobbes sehr hoch — um seines resoluten, ob auch übertriebenen Nomi-

*) Ganz ähnlich bemerken wir in Spinoza's Ethik eine gegen den Schluss steigende Werthschätzung des freien Willens und des ordo idearum gegenüber dem ordo rerum.

nalismus willen; Hume weiss an Berkeley vor Allem „als eine der folgenreichsten Entdeckungen“ seine Bestreitung der allgemeinen Ideen zu rühmen.*) Nehmen wir diess als einen treffenden Wink über die historische Bedeutung jener Philosophen an, welche sie zu ihrer Zeit und im eigenen Land hatten, so fällt es nicht schwer, das Andre, was von ihnen allgemein bekannt geblieben ist, den empirischen Idealismus wie auch Materialismus ungezwungen als Sekundäres abzuleiten. Im Grund sind diese beiden nahe mit einander verwandt und begegnen sich erkenntnisstheoretisch im Begriff des Sensualismus. Ist das Allgemeine im Geist gefallen, um lauter Einzelbildern oder puren Kopien Platz zu machen, so hat der spezifische Unterschied zwischen Objekt und Subjekt ein Ende, und es ist nicht mehr nöthig, Beide als zwei wesentlich differente Seiten zu denken. Die grosse Mühe ist entbehrlich geworden, welche sich Locke in nicht immer konsequenter Weise eben um des noch behaupteten Allgemeinen willen geben musste. Der Geist kann dem Trieb nach Einheit und Einfachheit folgen, ob nun die Entscheidung für den Idealismus ausfällt, wie es der Grundzug des Reflexionsstandpunkts, und bei Locke auch die schliessliche Bevorzugung des „intuitiven“ Erkennens in fast Kartesianischer Weise, nahe legt, oder ob der naturwissenschaftliche Empirismus und politische Absolutismus lieber den Materialismus als alleinige Weltanschauung wählt. (Auch hiefür fehlen in — dem zeitlich späteren — Locke die Berührungspunkte nicht ganz, indem er, wo er metaphysisch redet, bei den „sogenannten“ geistigen Substanzen die Wahl zwischen immaterieller und materieller Fassung offen lässt.)

Hobbes hat — sehr bezeichnend für die ab ovo, oder theologisch geredet beim Paradies anfangende Zeit — sein philosophisches System halb bildlich, halb eigentlich nach dem Sechstagewerk der mosaischen Genesis geordnet und beginnt daher entsprechend der Schöpfung des Lichts mit der Betrachtung der Ratio oder der Logica. Er nennt dieselbe aber noch lieber „Computatio“, d. i. Rechenkunst. Die mathematische Methode war ein Lieblingsgedanke jener Stufe der Philosophie; doch ist sie mit ihrer syllogistischen Geschlossenheit natürlich auf idea-

*) Hume, I, 33: I look upon this to be one of the greatest and most valuable discoveries that has been made of late years in the republic of letters.

listisch-rationalistischem Boden, wie bei Kartesius, Spinoza und Leibniz heimischer, als auf empirischem, wo sie Hobbes vertritt. Freilich begnügt sich dieser auch mit der elementarsten Form und Vorstufe, mit den zwei Species des Addirens und Subtrahirens, auf welche ja auch die Multiplikation und Division zurückkomme. Ratiocinari ist soviel als addere und subtrahere, d. h. computare, wie schon im Griechischen λογίζεσθαι Denken und Rechnen bezeichne. Also nicht bloss für das Gebiet der Zahlen, wie die Pythagoräer meinten, sondern überall gelte das gleiche Verfahren. *) — Aus dieser ernstlich gemeinten Gleichstellung und nicht bloss Parallelisirung ergibt sich zum Voraus, dass die Elemente des Denkens wesentlich gleichartige, diskrete Einheiten (oder Partikularitäten) sein werden, aus denen der Mensch Summen oder Differenzen bildet. Principia scientiae sunt phantasmata sensus et imaginationis; ne stantibus quidem rebus aliud computamus, ac phantasmata nostra; wir steigen nicht zum Himmel hinauf, wenn wir z. B. Astronomie treiben, sondern operiren nur mit unseren Bildern (I, 59). Wie es nun aber keinen „Menschen überhaupt" gibt, so sind auch die entsprechenden conceptus in der Seele nichts anderes, als Bilder oder Phantasmen einzelner Dinge. Es ist ein schwerer Irrthum, die idea in intellectu von der idea in phantasia unterscheiden zu wollen; die imago orta a sensu et in memoria retenta ist dasselbe wie das, was in intellectu ist. Anlass zu dem irrthümlichen Unterscheiden gab die Meinung, dass eine andre Idee dem Namen, eine andre dem Urteil entspreche (I, 18. 54). — Ist nun unsre idea (oder conceptus, imago, phantasma, wie er's abwechselnd nennt) lediglich ein einzelnes genaues Gegenstück des Einzeldings, wesshalb sie ausdrücklich unter Ausschluss einer eigentlichen Idee des Unendlichen immer nur endlichen Umfang hat, so bilden nur einige Erscheinungen eine gewisse Ausnahme davon, nemlich Begriffe wie nihil, impossibile, futurum, kleiner als Nichts u. A. Sie sind als blosse, ob auch nützliche figmenta et phantasmata rerum anzusehen, von der Seele lediglich „doctrinae causa" fingirt. So sind auch die unbestimmten Zahlwörter nur „colloquii causa" erfunden; denn die Gedanken des Besitzers einer Notiz sind immer (arithmetisch) ganz be-

*) Hobbes, op. phil. Band I, S. 3. 4.

stimmt (I, 15. 20). *) Schon diess „colloquii causa" weist auf den Halt hin, den vollends solche figmenta gar nicht entbehren können, aber auch sonst alle conceptus nöthig haben, um bei der Flüssigkeit und Hinfälligkeit des menschlichen Gedankens besser zu haften. Es gibt zwar eine cogitatio tacita ohne verba prolata oder concepta, aber sie ist haltlos und vergesslich. Wie schon früher gelegentlich bemerkt, ist dieser Träger, nemlich das Wort, nach Hobbes eine willkürliche Erfindung der Menschen. Aus ihr erklärt sich die scheinbare Allgemeinheit von Begriffen. Es gibt allerdings nomina pluribus rebus communia. Aber dieselben bezeichnen weder eine existirende Sache, noch eine (allgemeine) Idee oder ein Phantasma, das in der Seele gebildet würde, sondern sind bloss nomen nominis. Es findet bei diesen nomina abstracta sowohl ein usus, als abusus statt: ein abusus und Irrthum, wenn man meint, dass auch derartige Dinge existiren können, daher die scholastische „barbaries" der haecceitas, quidditas u. s. w. Da sind diejenigen Völker günstiger gestellt, welche die Kopula „Ist" nicht haben und dennoch ebenso klar, nur konkreter denken. **) Ein usus und eine Nothwendigkeit ist aber allerdings auch nicht zu leugnen, weil man ohne sie die proprietates der Körper nicht komputiren könnte. Wollte man sagen: ein Bewegtes ist zweimal so gross als ein andres, so träfe man damit häufig das Falsche, wenn man nur von der Grösse der Bewegung reden wollte. Es ist daher möglich, eine Qualität ohne das Konkrete zu betrachten, an dem sie ist. Diess gesonderte considerare heisst abstrahere (I, 17. 29.). — Die Operation mit diesen schlechthin partikularen Elementen besteht also in dem Addiren und Subtrahiren der einzelnen Theile. Wenn ich z. B. noch ferne bin, so sehe ich nur einen Gegenstand; ich komme näher und füge dieser Idee die andre „lebendiges Wesen" hinzu, noch näher endlich summire ich „Mensch" (I, 3). Doch darf man sich — bezeichnend, dass diese Verwahrung nur nöthig scheint! — diess nicht so denken, als ob man die einzelnen Theile einander wirklich und förmlich näherte, oder

*) Nur Ein Beispiel: omnis corvus niger est, kann wahr sein, wenn der Satz: si quis corvus, niger est, als falsch zu bezeichnen wäre; denn jenes omnis ist für den Redenden nur die genaue Summe seiner bisherigen (auf schwarz lautenden) Erfahrung, I, 35.

**) Vgl. „Mill und die Bedeutung der Kopula in seiner Logik" (W. Jordan, Stuttgarter Gymnasialprogramm von 1870).

sie von einander im eigentlichen Sinn trennte, sondern es geschieht so, „ut mente tantum in unam summam colligantur“ (I, 22. 86). In der Hauptsache ist hiemit alles Denken ein Rechnen mit Namen als mit Marken (monimenta). In der Definition z. B. wird der ganze Name in seine Theilnamen zerlegt; im Urteil findet eine copulatio zweier nomina statt: „homo est animal“ will sagen, dass der Laut homo und der von animal Zeichen desselben konkreten Dings seien; der Schluss endlich addirt drei Namen und findet sich vollends nur bei Wesen, die Sprache besitzen. Der psychologische Hergang desselben ist ein Sichbesinnen auf die Identität von Benennungen; daher der weitere Satz, dass „veritas est in dicto, non in re“; ein Urteil ist wahr, wo Subjekt und Prädikat wirklich auch Namen derselben Sache sind, der Irrthum aber besteht (obwohl er in der tacita cogitatio gleichfalls möglich ist) wesentlich darin, dass der Einzelne von dem „pactum“ der herkömmlichen Wortbezeichnung abweicht (I, 43. 49 u. sonst).

Die Hauptsache, um welche es sich uns hier bei Hobbes handelte, war seine Leugnung der allgemeinen Ideen — ein Nominalismus nicht nur des Objekts, wie er schon längst neben dem Realismus bestand und auch in keineswegs empirischen Systemen, wie bei Aristoteles oder Leibniz sich findet, sondern einen grossen Schritt weitergehend sogar ein Nominalismus des subjektiven Geisteslebens und eine Aenderung von grösster, wenn konsequent verfolgter Tragweite. Die weiteren Sätze aus Hobbes sollten nur einen Vorschmack dessen geben, wie etwa das Denken sich auf diesem Boden des vollendeten Nominalismus gestalten werde und müsse.

Noch viel entschiedener, eingehender und darum auch nachhaltiger wirkend ist jener Hauptpunkt bei Berkeley behandelt, welcher desshalb meist als der eigentliche Urheber dieser Ansicht gilt. Er sieht in der „fast allgemeinen“ Meinung, dass es allgemeine Ideen gebe, die Hauptquelle aller seitherigen Irrthümer und Schwierigkeiten. Nach ihm sind alle Ideen partikular; es ist kein Dreieck an sich denkbar ohne ganz bestimmte Grösse und Gestalt, kein „roth überhaupt“, ohne ein rothes Etwas von distinguirter Beschaffenheit u. s. w. Locke, der darin die Hauptdifferenz von Mensch und Thier sehe, sei nur durch die Sprache verführt, während doch das Wort bloss Zeichen und Symbol für viele gleichartige Einzeldinge sei. Allgemeinheit ist im Grund

kein positiver Begriff, sondern bezeichnet nur das Verhältniss eines Besondern gegenüber anderem Besonderen. Von „abstrahiren“ mag man immerhin reden, wenn man darunter allein versteht, dass etwas „nicht express mitgedacht wird oder die eine und andre Eigenschaft ausser Betracht bleibt“; nur darf man nicht meinen, man habe dann einen wirklichen Allgemeinbegriff, was unmöglich ist. — Berkeley verwirft zunächst die gewöhnliche oder populäre Ansicht, als ob das Bewusstsein unmittelbar die Dinge selbst vor sich hätte. Eben so falsch sei aber auch die „Kopie- oder Bildtheorie“, die als eine leichte Verfeinerung an die Stelle der ersten Anschauung gesetzt werde. Die Vorstellung ist Vorstelluug und also schon logisch betrachtet niemals Eigenschaft eines Dings oder adaequate Kopie einer solchen; diess wäre direkt oder indirekt eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. Ideen kann nur ein vorstellendes Wesen, nie ein Ding haben; sie sind seelische Existenzen, die nirgends sonst zu finden sind. Offenbar schwebt ihm dabei weiter ein Gedanke vor, den schon Aristoteles (und wohl auch Leibniz mit seinem eigenthümlichen Wechsel von représenter und imaginer der Monade) bei der Theorie der sinnlichen Wahrnehmung anstreift, dass nemlich die Wahrnehmung oder Vorstellung nichts anderes sei, als die Seele selbst in einer bestimmten jeweiligen Modifikation, indem sie sich fortwährend proteusartig in die Dinge (idealiter) verwandelt, die sie vorstellt. Diess würde nun erst vollends erklären, warum jenem die Allgemeinbegriffe (und ähnliche, z. B. der des Unendlichen*)) als reine Unmöglichkeit erscheinen. Die Seele als unmittelbar Daseiendes ist (wie in der sonstigen Annahme jedes „Ding“) ein durchaus Bestimmtes, so oder so Seiendes und hat auch als vorstellend-modifizirte jede Eigenschaft in bestimmtester

---

*) Eben mit Bezug auf das Unendliche findet sich dieser halbaristotelische Gedanke ausdrücklich und genau bei Poiret entwickelt. Ihm ist dasselbe ein Unbegriff, da er es in einer fast grobsinnlichen Weise nur als Seelenmodifikation, somit als eine Art von faktischer Selbstverunendlichung des endlichen Wesens denken wollte. Ein intressantes Mittelglied zwischen dieser und der rationalistischen Anschauung bildet dagegen Malebranche. Idealistisch lässt er bekanntlich Denken und Sein zusammenfallen. Da ihm so ein Bewusst-Sein z. B. des unendlichen Raums im geschöpflichen Geist nicht Platz hat und er es doch auch nicht leugnen will, so ergreift er die schematische Aushülfe und verlegt es als Schauen in Gott hinein.

Ausprägung und individuellem Mass von Quantität, Qualität u. s. w. — Davon macht er, was seiner Aufstellung um so mehr Nachdruck gibt, sogleich die Anwendung auf die beliebte Zeitfrage der (höheren) Mathematik. Diese werde verwirrt und verderbt durch unnütze Abstraktionen, statt dass man sich einfach an die gegebenen Linien und Zahlen halte. Es gibt keine Einheit in abstracto, sondern nur einen Gegenstand; das Wichtigste sind die gezählten Dinge, nicht die Zahlen. In der Geometrie plagt man sich entsetzlich mit der unendlichen Theilbarkeit einer Linie — alles nur, weil man fälschlich wähnt, es existire eine Linie an sich oder wieder in abstracto. Unendliche Theilung hätte nur eine unendliche Linie; die wirkliche des Geometers aber ist nur solange theilbar, als wir die Theilung wahrnehmen können. Die Integral- und Differentialrechnung enthält soviele Unbegreiflichkeiten oder noch mehr, als alle Geheimnisse der Theologie zusammen (daher sein Streit mit dem Mathematiker und Astronomen Halley, dem seine Schrift gilt: the analyst or a discours addressed to an infidel Mathematicien). Diese Partikularideen nun sind das ausschliessliche Objekt des Geistes, der es mit gar nichts Anderem zu thun hat; esse ist im strengsten Sinn des Worts soviel als percipi. Was man Dinge nennt, sind Koëxistenzen, was Kausalität heisst, Succession dieser Ideen. Beides, wie die Ideen selbst in ihrem Dasein, wird von Gott als dem alleinigen, geistig-wollenden Agens gewirkt. — Das Weitere über diese geschichtlich nicht unbedeutenden letzten Aufstellungen Berkeley's werden wir an den einzelnen geeigneten Stellen bei Hume voranschicken, da es diesem gegenüber schon der Zeit, wie dem inneren Zusammenhang nach eher als kollaterale, denn als kausirende Erscheinung zu betrachten sein dürfte.

Hobbes und Berkeley als die Vertreter des entschiedensten, recht eigentlich seinen Namen verdienenden Nominalismus haben, der Eine antizipirend, der Andre mit Bewusstsein fortbauend und nachbessernd nur zum Ausdruck gebracht, was im Geist des englischen Hauptsystems, bei Locke, nicht minder gelegen ist, wenn er es gleich noch nicht zur vollen Konsequenz bringen kann. Er will gewiss das Allgemeine noch retten, soviel Mühe ihm auch die Ausgleichung desselben mit seinem Ausgangspunkt bereiten mag. Aber es lässt sich nicht verhehlen, dass es selbst bei ihm eine zweifelhafte Rolle spielt und sozusagen bereits zwischen Leben und Sterben hängt. Das demselben zugeschrie-

bene „bloss im Geist Existiren“ lautet bei Locke's auf konkrete Realität gerichtetem Sinn schon wie ein halbes Verwerfungsurteil. Fast nur um des Wortes als der schützenden Schaale und tragenden Stütze willen wird ihm noch Frist gegönnt. Und wie bei den Elementen, so noch mehr bei ihrer Verwendung in der connaissance will es kaum gelingen, der Allgemeinheit neben der reicheren Partikularität noch ein berechtigtes Plätzchen zu sichern. Ja, nachdem er früher die Abstraktion als das Unterscheidungsmerkmal von Mensch und Thier gepriesen, geht er ganz am Schluss seines Werks (Ess. 881) soweit, trotz dieser obigen Spuren uns doch unerwartet, den eigentlichsten Gedanken seines Empirismus über diesen Punkt zu verrathen: „Die allgemeinen Begriffe sind in Wahrheit durchaus partikulare Dinge als unmittelbares Objekt unsres Denkens und Wissens. Die Ideen, mit welchen es unser Geist allein zu thun hat, indem er über sie „roule“, sind effectivement immer individuelle Existenzen; die Universalität ist nur ein „accident“ in Betreff unsres Wissens und besteht darin, dass unsre partikularen Ideen (mutatis mutandis) auf mehr als Eine partikulare Sache passen, die darunter subsumirt werden kann.“ Hier hätten wir denn zu guter Letzt die auf diesem Standpunkt unvermeidliche Konsequenz: Die Kategorie „Dasein“ siegt über „Sein und Wesen“. Der Gedanke wird nur noch nach seiner Naturseite geduldet und erscheint als psychologische Existenz wie ein raum-zeitlich und auch sonst durchaus bestimmtes „Ding“. Das, wodurch sich derselbe gerade von Haus aus über die „Sache“ unterscheidend erheben würde, seine (im Selbstbewusstsein konzentirte) zeitlose Identität, seine raumlose Idealität, kurz seine geistige Allgemeinheit in mehr noch als bloss quantitativ-niederem Sinne des Worts, und damit seine spezifische Essenz geht verloren. Diese Herunterdrückung der Essenz auf die greifbare Existenz ist der Grundtypus dieses Empirismus. Um recht sicher zu gehen, soll sich der Gedanke nicht mehr aus der elementaren Vorstufe seines Lebens, aus der Vorstellung entpuppen. Der Schmetterling soll gleich der Raupe noch immer am Boden kriechen und sich nicht in die Lüfte versteigen, um nicht zu schwindeln. Daher eben ist es so interessant, wie Locke in seiner soliden Ehrlichkeit gerade durch sein Schwanken nolens volens diess Geheimniss verräth (an welchem noch Mill in eigenthümlicher Weise herumarbeitet).

An und für sich würde diese Eigenthümlichkeit nicht allem

und jedem Empirismus unvermeidbar anhängen; aber sie liegt ihm wenigstens besonders nahe. Häufig werden Empirismus und Rationalismus als Gegensatzpaar aufgestellt. Ich halte das nicht für logisch oder sachlich zutreffend, sofern zwei verschiedene Eintheilungsgründe obwalten: Der Empirismus wird so genannt nach seiner Quelle und seinem Hauptgebiet, der Rationalismus nach seinem vornemlichen Werkzeug, mit dem er arbeitet. Genauer würde man also theilen: Rationalismus oder Denkphilosophie, welche das Denken in seiner spezifischen Bedeutung nicht bloss implicite übt, sondern auch ausdrücklich gelten lassen will und durchs Ganze anerkennt; auf der andern Seite stünde die Vorstellungsphilosophie, welche die Bilder („images") der Imagination für das Höchste und Letzte hält und, an sich natürlich auch denkend, weil die Natur mächtiger ist, als das System, dennoch in der explizirten Behandlung sie und ihren Geltungskreis zum obersten Massstab erhebt. Dass dann die Imagination in näherer Verwandtschaft zu dem Empirismus, der Rationalismus aber zum Idealismus steht, versteht sich, nur dass diess keine ausnahmslose Verbindung ist, wie uns die historische Erscheinung des empirischen Idealismus z. B. bei Berkeley und Hume zeigt; richtiger jedoch würde diess ein Idealismus auf dem Vorstellungsstandpunkt und mit seinen Mitteln genannt, während vielleicht umgekehrt das unkritisch-dogmatische Denken mancher idealistischen Systeme als empirischer Rationalismus zu bezeichnen wäre. Allerdings hängt an der schablonisirenden Terminologie nicht viel, da alle diese Namen ihre Ausfüllung und rechtfertigende Bedeutung doch erst im Verlauf des Ganzen erhalten. Nur ist es wichtig, bei der Betrachtung und Würdigung der Systeme viel mehr auf die formelle Frage zu achten, mit welchem geistigen Werkzeug sie zugestandener Massen arbeiten. Der Unterschied von Vorstellen und Denken aber, für welches von Beiden man sich nun entscheiden möge, ist auch hierin, wie in sovielen angewandten Punkten, von einschneidendster Bedeutung, was eine masslose Verachtung Hegel'schen Geistes zu rasch wieder vergessen haben dürfte. — Eben diess nun ist es, was uns als bedeutsamstes Ergebniss der bisherigen englischen Entwicklung vorliegt. Die Untersuchung des Verstands und Denkens war rasch zu deren Hauptaufgabe geworden, um Schritt für Schritt seiner Leugnung und Aufhebung sich zu nähern und schon vor Hume's abschliessendem Wort bei der Vorstellung

allein anzulangen. — Vielleicht ist es nicht ganz unberechtigt, diese englische Vorliebe für Imagination und Phantasie mit der hohen poëtischen Anlage dieses Volkes in Verbindung zu bringen. — Wie anders die parallele Reihe der philosophischen Systeme! Kartesius schwankt noch, ob er die imaginatio überhaupt nur auf die Seite des cogitare stellen, oder sie dem schwankenden Gebiet der körperlichen Erscheinungen zuweisen solle. Für Spinoza ist dieselbe das genaue Gegentheil der wahren contemplatio sub specie aeternitatis und das eigentliche Feld des Irrthums; wo jene fälschlich vereinzelt und die Momente zersplitternd fixirt, weiss nur diese das Ganze in seiner zeit- und raumlosen ewigen Wahrheit zu erfassen. Bei Leibniz endlich ist sie trotz der Anerkennung ihrer Bedeutung als Naturbasis doch eigentlich nur das Gebiet der „Konfusion", aus dem erst die Aufklärung des rastlosen Denkens den wahren Gehalt schafft. Bako dagegen hatte mit seinem ominösen Bild von der Seele als einem „speculum" schon an der Schwelle den, aller „Spekulation" entgegengesetzten Verlauf der Philosophie seines Lands, den „Bilder-" und Vorstellungsstandpunkt als herrschenden geweissagt. Und wirklich war er Punkt für Punkt erreicht worden.

Wenn als die spezifischen Merkmale gerade des Denkens im Unterschied von anderen oder niedrigeren geistigen Funktionen die Nothwendigkeit und Allgemeinheit bezeichnet werden müssen, so haben wir eben bei dem Abschluss der Darstellung und dem Uebergang zur kritischen Rückschau gesehen, wie die Aufhebung des Allgemeinen schon bei Locke drohte, um in Hobbes und Berkeley sich zu vollenden. Als psychologische Einzelexistenz ist die Idee nichts mehr, als das unmittelbare Vorstellungsbild ohne Gedankengehalt, von welchem die abstrakt allgemeine, ob auch aus der blossen Erfahrung raffinirte Idee wenigstens noch die Eine, quantitative Seite bewahrt hatte. Der andre fast noch prinzipiellere Schritt, die Negation der Nothwendigkeit war bereits von Locke mit seiner Leugnung der angeborenen Ideen vollständig gethan, wie es Leibniz in seinen Gegenuntersuchungen immer wieder so treffend als den Brennpunkt der Frage hervorhebt. Nicht darum handle es sich vor Allem, ob nicht derselbe Stoff, höchstens etwas langsamer, auf dem Wege blosser Erfahrung auch gewonnen werden könne, so dass der sparsamen Natur nicht eine überflüssige Extraveranstaltung zugemuthet werden dürfe. Die Hauptsache sei, dass

auf diese Art nie die unerlässliche Form, das Grundgepräge wahren Wissens, die innre und unverlierbare Nothwendigkeit der Sache gewonnen zu werden vermöge. Nur wo der Geist, wenn diese materielle Reminiscenz erlaubt ist, „Fleisch von seinem Fleisch und Bein von seinem Bein" vor sich hat, erkennt er sein Gegenbild und sich selbst. Nur wo er wirklich „bei sich" ist, fühlt er festen Boden und unentreissbaren Besitz. Die Erfahrung dagegen gibt ihm, z. B. beim Substanz- oder Kausalitätsbegriff, eine gewisse (gedächtnissmässige) Sicherheit nur a parte ante, während er a parte post auf das zweifelhafte „peut-être" (s. S. 59) angewiesen wird, welches Locke den Analogieschlüssen der Substanz und Kausalität mit auf den weiteren Weg gibt, ohne irgend für zweifellose Sicherheit der Basis zu garantiren. „Wie gewonnen, so zerronnen", kann es bei dem nur von Aussen angeflogenen Besitzthum heissen, während auch intellektuell bloss innere Güter, d. h. Grundkategorien als die cadres des Weiteren, ein angeborenes und darum mit dem Geist gleichewiges Eigenthum bilden und den archimedischen Standpunkt abgeben. Diess die tiefsten Gründe, warum sich Leibniz und mit ihm alle Anhänger des späteren Apriori so energisch für das „Angeborensein" wehren. — In der schematischen, so häufig wiederkehrenden Form theologischer Vorbereitung des philosophischen Gedankens war dieselbe Frage schon in der Scholastik und dann wieder zwischen Leibniz oder Spinoza und dem Kartesianismus verhandelt worden. Sind, heisst es hier, die „ewigen Wahrheiten" etwas an sich Seiendes oder nur Feststellungen göttlicher, über ihnen stehender Willkür? — Der Ausdruck der Zeitlichkeit in den Begriffen angeboren oder ewig ist etwas naturalistisch-konkret und gibt leicht Anlass zu den Missgriffen, an welchen Locke und seine Gesinnungsgenossen die Sache angreifen. Die Leibnizischen Unterscheidungen des inné-connu, virtuel-actuel sollen dem begegnen und die aus tieferen Gründen geforderte Inner- und Eigengeistigkeit gewisser Stammbegriffe auch mit der empirischen Wirklichkeit ausgleichen, welche Locke dagegen ins Feld geführt. Jener will damit wesentlich sagen, dass man sich freilich das „Angeborene" nicht in der hölzernen Weise fertiger und formulirter Sätze „vorstellen" dürfe, sondern wie der Leibnizianer Lotze einmal (in seiner Geschichte der Aesthetik) treffend sagt, als primitive Verfahrungsweisen und Originalthätigkeiten des schon im Kinde denkend-vorstellenden Geistes denken müsse,

Nachdem durch diese zwei entscheidenden Schritte der Vorstellungsstandpunkt in der Hauptsache erreicht ist, handelt es sich darum, noch strenger, als Locke es gethan, und mit oder ohne Benützung seiner Ansätze und Andeutungen denselben vollständig einzunehmen, sowie seine Konsequenzen möglichst allseitig zu ziehen.

Was zuerst die stoffliche Seite des Denkens betrifft, so ist die einzig naturgemässe Anschauung für die Vorstellungsphilosophie der empirische Idealismus, wenn einmal die erste Naivität des unvermittelt-populären Bewusstseins aufgegeben ist. Das nur erst in sich reflektirte Denken als Vorstellung sieht sich in einen schlechthin undurchbrechbaren Bannkreis des subjektiven Bewusstseins eingeschlossen. „Wir haben es unmittelbar nur mit unsren Ideen zu thun und mit den Objekten höchstens mittelbar.“ „Wir steigen nicht zum Himmel, wenn wir Astronomie treiben, sondern rechnen nur in uns mit unsren Ideen.“ „Esse ist gleich percipi, es gibt nur Vorstellungen in unsrem Geist, und die sogenannten Dinge sind innere Gebilde.“ Das ist bei aller sonstigen Verschiedenheit des metaphysischen Standpunkts die gemeinsame, ob auch selten konsequent festgehaltene Thesis bei Locke, bei Hobbes und Berkeley, ein Wink, dass dieselbe weit weniger metaphysische, als erkenntnisstheoretische Gründe hat und in dem wurzelt, worin sie alle übereinstimmen, nemlich im Vorstellungsstandpunkt.*) Eine spätere Philosophie sucht zu zeigen, dass erst das Denken die Synthesis vornimmt und aus der Zurückgezogenheit in sich wieder herausgeht, um in freier Versöhnung das Objekt zu erfassen. Darin würde sich allerdings eine wunderbare, jedenfalls rein „unvorstellbare“ Eigenschaft und Kraft desselben zeigen, nemlich sich von sich selbst zu dirimiren (konzentrirt im Selbst-Bewusst-Sein) und über sich

*) Man wird sagen können, dass sogar Kant in der Kritik der reinen Vernunft noch nicht ganz frei von demselben oder, wie Hegel sagt, vom blossen Reflektiren ist. Daher das Hängenbleiben an der Erscheinung ohne Durchbruch zu dem neckenden Ding an sich. Erst die wahrhaft „spekulative“ Kritik der praktischen Vernunft (und Urteilskraft) macht diesen hochwichtigen Fortschritt, den übrigens schon in der Kritik d. r. V. die veränderte Fassung des Selbstbewusstseins in Ausgabe II. gegenüber von I. andeutet — eine Frage bei Kant, über welche das letzte Wort auch noch nicht gesprochen ist, so scharf und schlagend die Antwort an sich möglich wäre, die ich mir für ein anderes Mal vorbehalte.

selbst hinauszugreifen, um das Sein wirklich zu berühren. Wollte man ihm diesen ob auch noch so räthselhaften, so doch thatsächlichen Vorzug, diese spezifische Dignität nicht zugestehen, so wäre nicht abzusehen, wie man dem bodenlosesten, zur völligen Skepsis werdenden Idealismus zu entrinnen vermöchte. Ist das Denken immer nur Denken ohne jene Selbstdiremtion, oder vielmehr nur Vorstellen als ein innerpsychologischer Vorgang, so möge man sich wenden und drehen, strecken und dehnen, wie man will, trotz aller Tantalusqualen wird die Bewusstseinsschwelle nicht überschritten; indem ich so denke, habe ich immer nur Denken oder seelische Gebilde, nie aber, was ich erstrebe, ein objektives Sein. „Ich denke objektives Sein“ heisst genauer: ich setze geistig ein nicht durch den Geist Gesetztes. Man könnte hierin zunächst einen logischen Widerspruch sehen, wie ihn Herbart bekanntlich vor Allem im Selbst-Bewusst-Sein fand. Wenn aber am Ende dieser Widerspruch vom Denken jeden Augenblick begangen wird oder geradezu sein innerstes Wesen ausmacht und dadurch sein Naturrecht dokumentirt? Es ist alsdann übigens weit besser, diess in die Definition (oder vielmehr Beschreibung) des Denkens von Anfang an aufzunehmen, statt es als „unvollziehbare Vorstellung“ zu leugnen und damit sich ohne grobe Inkonsequenz von vorn herein die Erklärung der Denkprozesse unmöglich zu machen. *)

Das sind natürlich Anschauungen, wie sie auf dem Boden der englischen Entwicklung keinerlei Anklänge finden und der damaligen Stufe des philosophischen Geistes überhaupt auch noch in zukünftiger Ferne liegen mussten. Wir berührten sie nur zur gegensätzlichen Verdeutlichung und Rechtfertigung des Gesagten, wornach der empirische Idealismus oder der Bannkreis des unmittelbaren subjektiven Bewusstseins die, der Grundansicht allein adaequate und daher nothwendig immer stärker und konsequenter herauszubildende Weltanschauung war. — Dazu gesellen sich als Nebengründe, welche einen Fortschritt in dieser Richtung fordern,

---

*) Die gleiche Erwägung gäbe den Schlüssel, um die als chimärisches Gaukelstück verschrieene Anschauung der Kant-Schelling-Hegelschen Freiheitslehre zu würdigen, wornach, wie man es spottend ausdrückte, das Ich sich an seinem eigenen Schopf aus dem Sumpfe ziehe. Die praktische Selbstverdoppelung des „vouloir vouloir“ welche schon Locke (Ess. 277—336) so unbegreiflich finden musste, entspräche ziemlich genau der theoretischen Diremtion des Denkens, das auch nicht gerad- oder einlinig verläuft.

etliche Halbheiten im Einzelnen, die bei Locke vorlagen. Ich meine vor Allem seine Unterscheidung der primären und sekundären Qualitäten, womit er dem harmlosen Realismus noch ein Zugeständniss machte. Allein er muss selbst im weiteren Verlauf einräumen, dass sie mehrfach in ihren Eigenthümlichkeiten in einander fliessen (z. B. auch viele der ersteren keinen begrifflich durchsichtigen, ohne Erfahrung wissbaren Kausalzusammenhang zeigen). An sich schon ist eine solche Theilung äusserlich und mechanisch; es kann nicht ausbleiben, dass Ein Gebiet das Andre allmählig in sein Verhängniss mithineinzieht, und schliesslich alle erscheinenden Qualitäten nur noch subjektive Idealität besitzen oder zu Locke's sekundären werden. — Damit hängt, fast nur als ein andrer Ausdruck desselben, die bei Locke noch ziemlich naive, unbewiesene und durch spätere Sätze wenig begünstigte Ableitung des Stoffs aus der Einwirkung von Objekten zusammen. Wird der Kausalbegriff einmal so stark erschüttert, wie doch schon bei ihm, dass namentlich von der Wirkung der Körper auf den Geist nur noch das leerste Dass ohne das geringste Wie übrig bleibt und bereits nach dem Sukkurs des Gottesbegriffs ausgeschaut wird, so ist es mit jener Ableitung misslich bestellt, und weit grössere Vorsicht oder resignirte Bescheidung bei dem wirklich und thatsächlich gegebenen Bewusstseinskreis nahegelegt, ob nun von dieser Basis aus der weitere Verlauf neue dogmatische Behauptungen erzeugt oder in skeptischer Suspension des Urteils die Wahl zwischen verschiedenen Hypothesen über das Woher unsrer Eindrücke lässt.

Wenn der Vorstellungsstandpunkt in solcher Weise stofflich einen entschiedenen (empirischen) Idealismus fordert, so geht seine Konsequenz die Frage der Form betreffend dahin, mit den noch ziemlich starken Ueberresten des ihm konträren Rationalismus bei Locke aufzuräumen, auf welche wir schon während der Darstellung vorbereitend hinwiesen. Auf dem Uebergang vom Stoff zur Form steht die bekannte Locke'sche Unterscheidung der Sensation und Reflexion als der zwei Quellgebiete unsres Erfahrens. Hierin liegt, wie die Nachfolger nicht versäumen sogleich hervorzuheben, ein wenigstens am Anfang ganz unbewiesenes Postulat oder die unmotivirte Behauptung, dass die geistige Seite im Unterschied von der materiellen eine besondre Beachtung verdiene und spezifische Bedeutung habe. Für eine Philosophie, welche erklärt, sich durchaus auf den Boden des

subjektiven, unmittelbar nur mit seinen Ideen beschäftigten Bewusstseins stellen zu wollen, bedeutet jene Unterscheidung ein vorgreifendes, ja voreiliges metaphysisches Urteil. Denn als blosse Ideen stehen sich die Sensations- und Reflexionsprodukte zunächst ganz gleich; es sind, so scheint es, wesentlich gleichartige Vorstellungen, über deren Ort und Herkunft ein so vorsichtig kritisches Denken die Antwort erst durch den weiteren Verlauf geben sollte, statt sie dogmatisch an die Spitze zu stellen. Ueberdiess kann sich Locke selbst bei der Ausführung nicht verhehlen, dass von eigentlichen „Ideen" in seinem Sinn, d. h. von fasslichen Bildern auf dem Gebiet seiner Reflexion selten die Rede sein könne. Wir hörten, wie er sich wegen der (zum Vorstellen, also Ideebilden nach Locke, unentbehrlichen) Hypostasirung der einzelnen Seelenvermögen entschuldigt, da sie nur eben ein Sprachgebrauch sei. Die Erkenntniss fremder Geister ist bloss Wahrscheinlichkeit, die Selbsterkenntniss zwar intuitiv gewiss, aber schon den bedeutsam gewechselten Ausdrücken nach nicht eigentlich eine Ideenbildung, wie man erwarten sollte, sondern eine „perception intérieure que nous sommes, intérieurement convaincus de notre propre être" — jedenfalls also das Gebiet, von dem er nur „des idées imparfaites" (Ess. 883) oder „fugitives" zu gewinnen zugibt (das heisst, sagt der Rationalist, wo statt des Vorstellens allein noch das eigentliche Denken hinreicht!). Aber auch abgesehen von diesen unverkennbaren Schwierigkeiten, welche sich in der Ausführung ergeben, wenn Geistiges mit den dürftigen Mitteln der Vorstellung erfasst werden soll, liegt die darin ausgesprochene Gleichstellung des Geistes mit der Sinnlichkeit und Imagination nicht im Zuge des ganzen Systems, das auf Entgeistung hintendirt. Das freilich ist wohl ein Missverständniss, wenn manche Darstellungen (z. B. Hartenstein in seiner Parallele von Leibniz und Locke) diese Mitaufnahme der Reflexion als einer zweiten Bezugsquelle so hoch taxiren, dass sie sagen, der Streit von Leibniz und Locke sei hierin eigentlich ein Wortstreit und Beide stehen einander viel näher, als sie selbst wissen und meist angenommen werde. Wenn Leibniz den Grundsatz eines sensualistischen Empirismus „nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu" widerlegend ergänze durch den Zusatz „nisi intellectus ipse", so sei diess ganz dasselbe, was Locke mit seiner Reflexion meine. Ich glaube nicht; der grosse Unterschied ist ja der, dass Leibniz den „in-

tellectus ipse“ nicht sowohl als stoffliche Fundgrube oder als zweites Beobachtungsgebiet gewahrt wissen will, wie Locke seine Reflexion, denn als Formprinzip höherer Ordnung, das aus eigener Kraft, als freies, nicht bloss kopirendes Denken gestaltet (oder nach Kantischer Denkweise seine ewigen Kategorien in den wechselnden Erfahrungsstoff hineinwebt). Immerhin aber konnten und mussten die Nachfolger Locke's in der gesonderten „Reflexion“ noch zu viel Rationalismus sehen, den sie ihrerseits aufheben. — Noch stärker musste sich dieselbe Erscheinung der Vertragsverletzung auf dem Gebiet der eigentlichen Formfragen fühlbar machen. Seine Theilung zwar, wornach die Objektivität den Stoff, das Subjekt die Form liefert, scheint eine sehr gerechte und treffende zu sein, welche ohne Streit beide Theile gleichermassen befriedigt. Ging man aber von der Oberfläche tiefer auf die Sache ein, so erkannte man, dass in Wahrheit sich die misslichsten Verwicklungen wenigstens an Locke's Grenzbestimmung knüpfen. Es musste das schon in unsrer obigen Darstellung sich verrathen, so sehr sich dieselbe vor der Einmischung vorzeitiger, ob auch bloss historischer Kritik zu hüten suchte und vorerst nur das fremde System selbst reden lassen wollte. — Insbesondere mussten wir in der, durch die Konsequenz des Systems kaum geduldeten Einschiebung der Demonstration mit ihrer hohen Bedeutung eine bei Locke viel zu weit gehende Einräumung an den Rationalismus erblicken. Man könnte diess (und die Bemerkung über die Vernunft als sagacité) für eine vereinzelte Anwandlung halten, auf die weiter kein Gewicht gelegt werden dürfe. Allein dagegen spricht der ganze Abschnitt über die „connaissance“, der eine Hauptrolle spielt. Es ist nach Locke's nur scheinbar schlagendem Bild die Untersuchung über die Verwendung der aus „Buchstabenelementen“ gebildeten „Worte“ zu „Sätzen“ (und Urteilen), also offenbar nicht ein Anhang, sondern geradezu das Ziel und der Zweck des Ganzen. Von ihm aber wäre bei genauerer Betrachtung geradewegs zu sagen, dass er in diesem System keine Berechtigung, keinen Platz hat. Die Untersuchung sollte bei den „Worten“ abbrechen (wie es in richtigem Instinkt der sachlichen Konsequenz die meisten Darstellungen der Locke'schen Lehre wirklich thun, was aber keine treue Wiedergabe ihrer Tendenzen und ausgesprochenen Absichten, sondern eine stillschweigend geübte und eben darum wenig lehrreiche Kritik oder Nachbesserung ist). Eine eindringende

Darstellung des Abschnitts von der connaissance kann bereits nicht umhin, das Gesagte zu bestätigen oder in seiner Berechtigung wenigstens ahnen zu lassen. Erinnern wir uns an das harte Urteil über die frivolen, d. h. identisch-analytischen Sätze, ferner an die offenbare Inkonsequenz, durch welche es allein gelang, die Mathematik davon auszunehmen: Um mit den hier völlig zutreffenden Kantischen terminis zu reden, wird sie ihrer unleugbaren Allgemeingewissheit halber zuerst als analytische Wissenschaft bezeichnet, sodann aber, um nicht frivol zu heissen, doch wieder als synthetische Erkenntniss angesehen, die zu neuen, nicht schon im Begriff liegenden Wahrheiten fortschreite (denn hoffentlich meint Locke das dort gewählte Beispiel von dem Aussenwinkel des Dreiecks nicht so plump äusserlich, dass er glaubt, nur hier liege das Neue ausserhalb des Begriffs, während es sonst eingeschlossen sei). Eine Aufhebung dieser Inkonsequenz müsste bei der Unmöglichkeit einer „reinen Anschauung" im Geist des Systems, (wie die Fortbildung genau bestätigt) dahin ausfallen, dass auch die Mathematik zu jener expérience particulière oder observation des sens würde, wie sie für die Substanzen und Kausalitäten allein zugestanden wird. Ist nun das noch connaissance, eine neue und höhere Stufe, als die vorherige Betrachtung der Substanz- und Kausalitätsideenbildung bereits behandelt hat? Ist diess partikuläre Erfahren und sinnliche Beobachten mehr als „Wortbildung" oder Gewinnung der Elemente zweiten Grads, wie wir die komplexen Ideen schon einmal nannten? So sinkt das dritte Stockwerk, welches den Bau abschliessend krönen sollte, unversehens wieder zusammen und fällt auf das zweite zurück. Denn welchen Werth kann Locke dem, allein als etwas Weiteres, ob auch gewiss nicht Neues übrig bleibenden, nur analytischen Gerede zuschreiben, in dem die Verwendung der Worte zu Sätzen schliesslich bestünde? Was er anstrebt, aber nicht erreicht, ist klar, nemlich das Denken selbst, welches sich auf Grund der Vorstufen erbaut und an dem Vorstellungsstoff, dem rohen, wie dem verfeinerten, bloss seine elementare Basis hat, um frei darüber zu schalten und zu walten als der Architekt, dem die Gesellen nur mit Meisel und Hammer, mit Kelle und Loth die Vorarbeit thun, während er den Gedanken hergibt. Aber freilich, woher die Gedanken nehmen, wenn man dem Denken keinerlei schöpferische Kraft lässt? Wenn man ihm allen materiellen Gehalt abspricht, so kann seine

spezifische Eigenthätigkeit, die connaissance im Unterschied von den vorherigen Ideenkomplikationen und Kombinationen allerdings nur in leerem Formalismus bestehen. Ein trauriges Loos scheint dem Geiste also beschieden, nemlich entweder nur „papageimässig“ zu plappern oder aber im Vorhof stehen bleibend mit der blossen Wortbildung sich zu begnügen, d. h. zu stammeln! In dieser Verurteilung zum Wortestammeln würde sich am Ende die Verstümmelung des Geistes selber rächen, dem das Denken genommen und nur die Vorstellung gelassen wird! Deren Wesen ist eben die Wiederholung, die es zu nichts Neuem bringt, sondern nur in wiederholten Reflexen ihre identischen Bilder aus Einem Spiegel in den andern wirft.

Aus dem Gesagten erklären sich nun auch die so häufig bemerkbaren, zunächst nur formal und methodologisch scheinenden, in Wahrheit aber tiefer begründeten und von der Weiterentwicklung ausdrücklich getadelten Mängel des Locke'schen Denkens im Einzelnen. Indem dasselbe unserem Geist und dem Rationalismus noch zu viel einräumt oder wenigstens noch zu grosse Aufmerksamkeit schenkt, ohne doch die hinreichenden Mittel zu ihrer wirklichen Befriedigung zu besitzen, begegnet uns sehr häufig die Abfindung mit einem offenbaren Cirkel oder einer kaum verhüllten petitio principii, worin sich eben das Missverhältniss zwischen Wollen und Können verräth. Ich führe zu dem schon in der bisherigen Darstellung Mitgegebenen nur noch einige besonders schlagende Beispiele zur endgültigen Bestätigung an. Indem Locke die Schwierigkeit der Negation auf seinem lediglich die Realität kopirenden Standpunkt wohl fühlt, bringt er nach verschiedenem Winden und Drehen das Bedenken, dass man hier eigentlich keinen positiven Gehalt abbilde, mit der höchst zweifelhaften Auskunft zum Schweigen, die negativen Begriffe oder Worte (nihil, impossibile) seien insofern doch nicht ganz gehaltlose Laute, als sie die „absence“ einer positiven Idee bezeichnen. Absence aber dürfte wohl unter etwas konkretsinnlicherem Schein nur dasselbe ausdrücken, wie Negation. Die Verneinung als Hauptthat des arbeitenden Geistes ist zugestanden und ausdrücklich ins Auge gefasst, aber der Erklärungsversuch muss bald in diesem Cirkel sein „non possumus“ verrathen. — Aehnliches zeigt die Behandlung der Relationen. Der Begriff, welcher in gewissem Sinn das Gegenstück der Negation und die metaphysische Basis der Bejahung im Urteil ist, nemlich die

Identität macht als ein „besonders wichtiger Punkt" Locke viel zu schaffen. Jedoch hat sie als positiv (wenn auch keineswegs sinnlich) den Vorteil, dass der Cirkel in ihrer Erklärung etwas mehr verhüllt werden kann, ohne desswegen dem unerbittlichen Blick zu entgehen. Die Identität der Pflanze, des Thiers und animal Mensch, von welcher er als von der konkreten Erfüllung des Begriffs ausgeht, ist nichts Anderes, als „la même vie continuée par des particles de matière, qui sont dans un flux perpétuel, mais dans cette succession vitalement unies au même corps organisé" (Ess. 401). Der Kreislauf des Lebens spiegelt sich in dieser Definition etwas stark; wie Identität und même oder continué mehr als sprachlich verschieden sein sollen, ist nicht abzusehen. — Unsre bisherigen, im Blick auf die verbessernden Nachfolger gemachten Ausstellungen waren dagegen gerichtet, dass Locke bei seinem im Grunde eingenommenen Vorstellungsstandpunkt inkonsequenter Weise noch zu viel rationalistische Anwandlungen habe, die ihn fortwährend ins Gedränge bringen. Es ist diess entschieden, wenn man sich in den Geist des Ganzen hineinversetzt, der Hauptmangel seines Aufbaues, welcher zum Weitergehen treibt.

Die gleiche Folge, nemlich das Beruhenlassen bei einer petitio principii oder Abschliessen mit einem Cirkel hat aber auch sein mehrgerügter, so tief eingreifender Fehler, dass er für die Formbestimmungen umgekehrt dem Geiste sein prinzipiell eingeräumtes Recht verkümmert und sich doch wieder aufs Objekt verlässt; daher denn die schwere, schon in der Darstellung durchscheinende Noth mit den „modi, Substanzen und Kausalität". Bei der Substanzialität werden nicht nur die Elemente, sondern auch deren Kombination als objektiv gegeben vorausgesetzt, d. h. dem System zuwider wird die Form als vorliegend behauptet, statt abgeleitet und erklärt; eine objektive Tracirung wird angenommen, deren Spur der Geist folgen muss; Konturen der Dinge werden postulirt, welche er einfach getreu nachzuzeichnen hat. Ist es die Sache desselben, nach Art des Setzers aus Buchstaben Worte zu formiren, so möchte man doch über die Hauptfrage etwas mehr wissen, wo nemlich und wie beschaffen das Manuscript sei, nach dessen Vorschrift gesetzt wird. Darüber aber gibt Locke nur wenige, auf seinem halbidealistischen Boden vollends mangelhafte Behauptungen. Noch ungenügender wird die Kausalität behandelt. Denn „il suffit de considerer

quelque idée simple ou quelque substance comme commençant d'exister par l'opération de quelque autre chose" ist ein klarer Cirkel und eine nichts erklärende Behauptung des Gesuchten, die keineswegs „genügt". — In dieser vertragswidrigen Hereinziehung der Objektivität bei einer Hauptfrage und in dem entsprechenden Misstrauen gegen den Geist oder dessen hinreichende Ausstattung zur Lösung derselben scheint das gerade Gegentheil des bisherigen Fehlers d. h. eines nicht mehr berechtigten Rationalismus zu liegen. Ohne diess leugnen zu wollen, wird sich doch sagen lassen, dass auch die letztere Beobachtung sich naturgemäss als ein Moment in unsren Haupteinwand einfügt: der Vorstellungsstandpunkt ist noch nicht resolut und konsequent genug gewahrt. Wurden auf der Einen Seite Untersuchungen angestellt, für welche seine Kräfte nicht mehr ausreichen, die es also klüger wäre, still auf der Seite zu lassen, da eine Lösung doch nicht erfolgt, so sehen wir andrerseits im zweiten Fall, dass seine wirklich vorhandenen Kräfte nicht gehörig ausgenützt und Fragen, wie die der Substanz oder Kausalität, nur halb oder gar nicht beantwortet werden. Und doch sind sie jedenfalls für den empirischen Idealismus wesentlich interne Fragen, welche nach den eigenen Gesetzen der Vorstellung unter Verwerfung der bisherigen Ansicht so oder anders eine Ersatzerklärung müssen finden können. Das scheint dann ein erspriesslicheres Geschäft zu sein, als mit jenen Ueberbleibseln des Rationalismus sich doch vergeblich abzuplagen. Die Beschränkung und Bescheidung auf das Eigene und Nächstliegende oder Mögliche war ja überhaupt ein Grundverlangen der ganzen Richtung, die sich desshalb von Bako an in immer engere Kreise zusammenzieht.

Damit sind der Entwicklung nach Locke ihre wichtigsten Aufgaben vorgezeichnet. Ihre ausschliessliche Potenz ist die Vorstellung, ihr Boden, den sie streng behauptet, der empirische Idealismus, welcher hiezu am besten passt. — Der noch nicht zur Ruhe gekommene Geist des reinigenden und ausscheidenden Protests wird nun weiter vor Allem gar Vieles einfach fallen lassen und bei Seite schieben, was ihm im Wege liegt, um das Verhängniss seines Standpunkts vollends zu erfüllen. Energischer noch und sich selbst getreuer nimmt er weniger Anstand, als der gewissenhaft vorsichtige und bedächtige Locke, wenn es nicht anders geht, selbst der Natur und Wirklichkeit um den

Preis des Sieges seiner Grundansicht ungetreu zu sein und die Augen trotzig vor den schlechthin unlösbaren und nicht einzufügenden Instanzen zu schliessen, welche die objektive oder namentlich subjektive Welt bietet — All das natürlich nur in der Theorie und ausdrücklichen Untersuchung, nicht aber auch in der praktischen Uebung, die harmlos nebenher geht und gar viele Kontrebande mit sich führt, zuweilen sogar ins System einschmuggelt. Denn für die philosophischen Lehrgebäude ist ja bekanntlich die Natur sehr oft der böse Geist, der sich nicht bannen lässt und das Gesagte stets verneint! — Vieles wird darum, so wenig Locke das letzte Wort gesprochen hatte, gar nicht mehr behandelt (z. B. die so hochwichtige Negation), Anderes wenigstens nicht in prinzipieller Fassung und als Ziel der Untersuchung, sondern lieber gelegentlich oder in konkreter Anwendung (wie die Relation an sich im Unterschied von den Relationen). Das Letztere gilt besonders von dem ganzen „dritten Stockwerk" Locke's, wie wir es nannten, von dem Gebiet der Demonstration und Connaissance im Unterschied von der Elementenbildung. Ohne es zu leugnen, wird es um seiner Misslichkeit willen so gut wie todtgeschwiegen und ignorirt. Das ganze Geschäft beschränkt sich auf die Bausteine und deren gründliche Zurichtung oder Untersuchung, d. h. auf die eingehendste Behandlung der Substanzen- und Kausalitätsfrage. Nur bringt es die fundamentale Untersuchung der letzteren ganz von selbst mit sich, dass der Punkt die Hauptbeachtung erfährt, welchen Locke nur sehr untergeordnet und nebensächlich besprochen hatte und der doch wirklich den ersten Ansatz zu etwas Weiterem nach der blossen, an Beobachtung und Einzelerfahrung gebundenen Bildung der Substanzkomplexe oder einzelnen Kausalzusammenhänge bieten würde. Ich meine die Frage, ob, mit welchem Recht und in welcher Ausdehnung oder Gültigkeit das analogiemässige, die sinnliche Gegenwart überfliegende Schliessen auf Grund des sinnlich Beobachteten zulässig und wie seine Vorgänge überhaupt psychologisch zu erklären seien. Nicht als ob damit aufs Neue der Vorstellungsstandpunkt, wie bei Locke, überschritten würde. Denn lediglich um die Gesetze des Vorstellungslaufs und um nichts Weiteres oder Höheres handelt es sich dabei.

Hiemit stehen wir schon bei dem Zweiten, was auf Locke hin zu thun war. Statt seines beständigen Schwankens zwischen Subjekt und Objekt muss die Form endlich einmal ganz und

ausschliesslich in den Geist hereingenommen werden, wie es der gleichfalls resoluter gewordene Idealismus an sich schon verlangt. Es scheint das freilich eine nicht im Zug der Zeit liegende Werthschätzung des Geistes zu sein. Und allerdings ist es der für die Gesammtentwicklung höchst wichtige Schritt vorwärts; aber so, wie er gethan wird, ist es zunächst nur der Rückschritt, welcher dem kräftigen Anlauf als Vorbedingung vorangeht. Denn wir sagten schon, dass es sich lediglich um die Formen und Gesetze des gemeinen Vorstellungslaufs handle und nicht von Ferne schon um die autonome Gestaltungskraft der Vernunft. Der Standpunkt wäre allerdings im Geist genommen; aber wenn es nur auch ein Standpunkt wäre und nicht lauter atomistischer Flugsand! Indess ergibt sich durch diese Veränderung sogleich eine Fülle von Aufgaben. Jetzt geht es nicht mehr, sich so halb und halb bei der vom Objekt „angedeuteten" Form zu begnügen und desshalb einer eigenen Erklärung auszuweichen. Keine Form ist mehr gegeben; sie wird vielmehr erst im Geist und durch denselben. Hic Rhodus, hic salta! Dem Philosophen fällt es jetzt zu, wo er im Bewusstsein Form entdeckt, ihre psychologische Genesis (und nebenher etwa auch noch ihre Berechtigung) nachzuweisen. Dadurch kommt Leben und Bewegung ins Ganze, weil das gesammte motorische System in den Geist selbst verlegt ist. Wo wir bei Locke vielfach nur eine ungenügende Statistik der Bewusstseinsthatsachen finden, tritt jetzt die entschiedene Dynamik derselben ein und wird nach kurzer, meist entlehnender Abmachung der elementaren Vorfragen zur Grundtendenz der Untersuchung. Der Blick, der vorher überwiegend nach rückwärts, auf den Ursprung des Bewusstseins gerichtet war, wendet sich nun meist nach vorwärts auf seinen thatsächlichen Verlauf. Bleibt gleich, das mehrfach gebrauchte Bild noch einmal zu verwenden, aus tieferen Gründen der Sache auch auf dieser Stufe das Manuskript noch verschleiert, nach welchem gesetzt wird, jedenfalls tritt das Neue gegen bisher ein, dass die bewegliche Fingerfertigkeit des Setzers, seine gewohnheitsmässige, fast instinktive Routine, die Kunstgriffe, Förderungen oder Hemmungen seines Handwerks zum Hauptgegenstand der feinsten Beobachtung werden.

Locke, um hiemit von ihm Abschied zu nehmen, präsentirt sich dem mit historischer Unbefangenheit eindringenden Blick trotz all dieser Korrekturen, die ihm die Geschichte selbst macht,

als ein entschieden bedeutenderer Denker und als Schöpfer eines Systems, welches namentlich weit lehrreicher ist, denn die gewöhnliche Taxation ihm zugestehen will. Wenn wir auf dem weiten Weg nicht ermüden und uns das häufige Stehenbleiben oder Abseitsschweifen des bedächtigen geistigen Naturforschers nicht verdriessen lassen, so lässt uns der wackere Arzt mehr, als viele Andere, in die innere Werkstatt seiner Gedanken neidlos hineinblicken und ohne Geheimthuerei zusehen, wie er mit dem „human understanding“ anatomisch verfährt. Selbst die Kämpfe und Schwankungen verhehlt er uns nicht, welche ihm bei der Durchführung seines Grundgedankens die nicht immer gefüge, sondern oft rebellische Wirklichkeit der Sache bereitet. Wäre es ihm mehr um sich und die alleinige Durchsetzung des eigenen Kopfes, als um die schlichte Wahrheit zu thun, so wäre es gewiss nicht schwer, jene Spuren der empirischen Genesis und des wirklichen Durchlebens seiner Gedankenkreise, sozusagen die Narben des geistigen Kampfs stärker zu maskiren oder ganz zu tilgen. Just damit aber bildet er eine höchst instruktive und viel mehr zu benützende Denk- und Uebungsschule für eine Reihe der wichtigsten Fragen; und darin, nicht gerade im positiv Geleisteten, besteht der Hauptwerth der historischen Philosophie, welche wahrlich nicht dazu da ist, um viele alte Lappen zu einem neuen Gewand zu liefern, sondern um ein selbständig kräftiges Denken zu lehren! — Das noch vorhandene Nebeneinander verschiedener Denkweisen, das noch Mitankommenlassen von Momenten, die eben thatsächlich sind, ob sie gleich nicht mehr in das Fachwerk der strengen Konsequenz passen, dieser relative Latitudinarismus auch des theoretischen (wie des deistisch-religiösen) Denkens bei Locke gibt ihm vornemlich seine damalige, wie nicht minder seine noch jetzt andauernde Bedeutung. Man kann in der noch ziemlich reichen Inkonsequenz desselben einen, freilich nur sachlichen, Eklektizismus sehen. Solche Systeme nun sind vor Andern geeignet, der Ruheplatz einer selbst nicht mehr produktiven, philosophisch ermatteten Zeit zu werden, deren Signatur ein nunmehr auch formaler Eklektizismus bildet. Ich möchte diese zwei Typen des letzteren als eclecticismus juvenilis und senilis *) bezeichnen und behaupten, dass der Neuempirismus einen greisenhaften Karakter hat, wie derselbe durch und durch

*) welche zwei Phasen genau auch beim Skeptizismus wiederkehren.

auf Locke'scher Grundlage in unsrer Zeit vielfach, und am ausgeprägtesten eben wieder in England bei Stuart Mill sich zeigt. — Wenn nun eine Zeit der Abspannung gern auf die Sätze des jugendlich vollen Eklektizismus sich zurückzieht, während auf den zugespitzten und mit rücksichtsloser Konsequenz geschärften Systemen nicht gut rasten ist, so sind es dagegen diese letzteren, welche nach dem Gesetz der Geschichte zwischen jene beiden Formen in die Mitte treten, aber ihre akutere Natur auch um den Preis einer kürzeren Lebens- und Herrschaftsdauer erkaufen. Selbst wenn sie sich nicht schon selbst aufreiben und etwa in schliesslicher Skepsis oder anderen haltlosen Excentrizitäten und Extremen sich verlaufen, eignen sie sich mit ihrer ätzenden Schärfe nicht zu lange dauerndem Einfluss. Sie sind dafür ein kräftiges, schnell wirkendes Ferment, ein rasch aufleuchtendes Meteor; das sichert auch ihnen den inneren, wenigstens geschichtlichen Werth. Und von solcher Art ist eben die Philosophie des Britten, welcher in der noch lebensfrisch strebenden Zeit des vorigen Jahrhunderts auf Locke folgend die rücksichtslose Konsequenz des Bisherigen zog und jene so stetig verlaufene Linie des englischen Empirismus zu ihrem Ende führte.

Zweiter Theil:

Hume's theoretische Philosophie.

Vorbemerkungen.

Wir giengen bei der Darstellung der theoretischen Philosophie Englands von der Ueberzeugung aus, dass sie auch für die beiden andern Gebiete, welche in jenem Land so lebhaft zur Sprache kommen, der beherrschende Mittelpunkt sei; und desshalb haben wir die Grundzüge der empirischen Entwicklung bis Hume auf jenem Boden besonders eingehend behandelt. Dieselbe Erwägung kehrt bei diesem selbst wieder und veranlasst uns, eben hier die allgemeinen Bemerkungen einzuschalten, welche für das Ganze seiner Leistungen einleitend von Bedeutung sind, ohne sich auf seine theoretische Philosophie zu beschränken. — Eine bedeutende, so klar als nothwendiges Moment der Geistesentwicklung sich darstellende Erscheinung, wie Hume es ist, muss immer als Produkt der Wechselwirkung aus seiner geschichtlich-idealen Bestimmung und seiner empirischen Lebensstellung aufgefasst werden. Denn gerade hier genügt, selbst im etwaigen Widerspruch mit dem eigenen System solcher Männer, der tabula-rasa-Standpunkt nicht, der Alles nur aus der zufälligen Aeusserlichkeit anwachsen und aus dem bewussten Bedürfniss werden lässt. Aber allerdings wird sich die äussere Lebensstellung der inneren, geschichtsdialektischen Praeformation entschieden anschliessen.

Hume's historische Aufgabe war, rücksichtslos die letzten Konsequenzen des bereits so weit gediehenen Standpunkts zu ziehen, welche Vollendung sich ihm unter der Hand sogar in skeptische Zersetzung verwandelte. Dieser äussersten Spitze der Reflexion in sich kam sein Lebensgang entgegen. Geboren zu Edinburgh 1711, gestorben 1776 war der früh Verwaiste und nur auf mütterliche Erziehung Angewiesene bälder, als Andre,

in der Lage, selbständige Wege des Denkens und Sinnens zu gehen oder als Autodidakt, da sich Niemand seiner Studien annahm, auf eigene Faust es mit den verschiedenen Gebieten des Wissens zu „versuchen“. Es ist interessant, dass auch Leibniz in ganz ähnlicher Weise zu seiner monadischen Selbständigkeit heranreifte. Schon die väterliche, in älteren Anschauungen lebende Auktorität übt besonders beim entscheidenden Uebergang ins Jünglingsalter, beim Schritt von dem Ansich- ins Fürsichsein leicht — man denke an Schleiermacher! — einen gewissen hemmenden Bann aus, der also für Hume, den entschiedensten Vertreter des Fürsichseins, ganz von selbst wegfiel; denn zum Kampf wider eine Hemmung wäre er in der That nicht ethisch hart genug angelegt gewesen. Nicht minder aber war es im späteren Leben nur scheinbar ein Unglück, in Wahrheit jedoch ein Glück für die Ausformung seines geistigen Gehalts, dass er mit seinen zweimaligen Bestrebungen um eine Professur (der Moral und Logik) durch den Widerstand der argwöhnischen, dem Freidenker nicht günstig gesinnten Geistlichkeit durchfiel und sich in der Hauptsache auf die Rolle eines völlig unabhängigen, durch Fleiss und vernünftige Oekonomie auch materiell allmählig wohlgestellten Privatgelehrten angewiesen sah. So gab ihm das Leben, was er selbst zwar theoretisch in hohem Mass besass, praktisch und ethisch aber entschieden von Natur minder hatte, die volle Unabhängigkeit des Geistes und der Konsequenz. „Futuribilia“ zu bestimmen ist misslich; doch genügen die vorhandenen Spuren, um zu sagen, dass er dem still und unwillkürlich wirkenden Einfluss einer amtlichen, professionellen Stellung in jener Zeit der erst werdenden Geistesfreiheit nicht entgangen wäre und damit, wenn er äusserlich reüssirt hätte, wohl innerlich sein Ziel verfehlt haben würde. Wissen wir doch, dass sogar eine so grundethische Natur, wie Kant, noch Mühe hatte, ihre Geistesfreiheit unter veränderten Auspizien zu bewahren und von ministerieller Heteronomie rein zu erhalten. Wie viel mehr in einer wenigstens innerlich noch viel früheren Zeit! Es war die Nothwendigkeit der Sache oder mit Hegel zu reden die listige Weisheit der Idee, dass geradezu alle bahnbrechenden Gestalten des neuzeitlichen Denkens in solcher einsamen geistigen Unabhängigkeit und Beruflosigkeit wirken mussten, um ihren Beruf wirklich zu erfüllen. Kartesius lebt unstät und flüchtig, bis er in Holland eine stille Privatfreistätte findet. Spinoza geht auf die glänzenden

Anerbietungen, nach Heidelberg zu kommen, nicht ein, weil ihn sein besserer Instinkt die Zweifelhaftigkeit der versprochenen vollen Freiheit ahnen lässt. Auch Locke ist Privatmann, und einen Bayle vollends können wir uns gar nicht auf einem Katheder jener Zeit denken. Bei Andern ist es wenigstens kein geistiger und Lehrberuf, der sie beeinflussen konnte; für Bako, Herbert und Leibniz geht das Denken unabhängig neben der politischen Amtsthätigkeit her, welche zudem durch vielen Wechsel ihr etwa beeinflussendes Gewicht vermindert sieht. — Für Hume's Leistung war es endlich auch noch von hohem Werth, dass er in die Zeit der allgemein erkämpften politisch-religiösen Freiheit unter dem Haus Hannover fiel und desshalb seiner Erstlingsschrift das bezeichnende Taciteische Wort als Motto voransetzen konnte: Rara temporum felicitas, ubi sentire quae velis, et quae sentias dicere licet! Denn die Fluth theologisch-moralischer Streitschriften, die auch wider ihn, wie gegen alle Deisten ergieng, war nunmehr ein harmloses Wortgefecht ohne praktische Konsequenzen geworden, das er am Schild einer konsequent ignorirenden Gleichmüthigkeit abprallen liess; eine wider seine Werke versuchte Inquisition der schottischen Generalkonvokation aber hatte sich in der Zeit ein wenig vergriffen und musste in der Mitte des 18ten Jahrhunderts ihr Feuer zu Wasser werden sehen.

Im Bisherigen ist nun erst die Eine, sozusagen die formale Seite dessen enthalten, was Hume zur Lösung seiner geschichtlichen Aufgabe, zum rücksichtslos vollendenden Abschluss des Vorangehenden befähigte. Um diess zu können, musste er aber weiterhin auch material in den rechten Stand gesetzt sein. Er musste genau wissen, was bisher vorlag, um es zu Ende zu führen, und diess nicht etwa bloss durch Kenntniss der vorausgehenden philosophischen Leistungen, sondern noch mehr durch volles Eingetauchtsein in den Geist und Grundzug des Empirismus, wovon jene Systeme nur der bezeichnendste Niederschlag waren. Der Empirismus, besonders der englische, ist von Haus aus aufs Stoffliche und mehr auf Quantität, als Qualität des Wissens gerichtet, wie wir schon beim ersten Vertreter der ganzen Denkweise, bei Bako, als tiefberechtigten Karakter dieser Einen Seite des Neuanfangs hervorhoben. So muss bei Hume zu der obigen Zurückgezogenheit auf sich selbst, die ihn zum Schlussglied der empirischen Reihe befähigt, dennoch wieder abwechselnd die leben-

digste Berührung mit der Welt, die reichlichste Verbindung mit ihrer bunten Gestaltenfülle sich gesellen, damit er das letzte Glied eben des Empirismus sein kann. Beide Momente vereinigt ergeben dann erst das, was seine eigentlich geschichtliche Bedeutung ausmacht, die zersetzende Skepsis. Denn der Skeptiker darf nie unwissend sein, sondern gerade in der Ueberfülle vorliegender Einzelheiten wird ihm, da er die vernünftige Identität noch nicht oder nicht mehr finden kann, das philosophische θαυμάζειν als Zweifel über den Kopf wachsen; man denke (ausser Sextus Empiricus) an Bayle oder Huet, welche Beide skeptische Polyhistoren waren! Diese Mitverursachung des Skeptizismus wird sich uns für Hume ganz besonders auf dem Gebiet der Moral und Religion bestätigen, während jener auf theoretischem Boden mehr die letzte Konsequenz der seitherigen Gedankenentwicklung allein ist, die von der plötzlich eröffneten Stoffmasse überwältigt von selbst schon länger dem letzten Ziel der Skepsis zusteuerte.

Für diesen Zweck des Vielwissens war es wie gemacht, dass Hume bei seinem grossen natürlichen Wissensdrang in späteren Jahren die Bibliothekarstelle der Juristenfakultät in Edinburgh erhielt, durch welche ihm auf einmal eine, für jene Zeit sehr beträchtliche Büchersammlung zur freiesten Verfügung gestellt war. Es fehlt nicht an Beispielen, dass gerade Bibliothekare, wo sie nicht die eminente geistige Assimilations- oder Digestionskraft eines Leibniz besitzen, in Mitten ihrer Bücherschaaren die Einheit des geschlossenen Gedankens verlieren und entweder an der Oberfläche der Notizen hängen bleiben oder aber in der natürlichen Gährung und Zersetzung ihrer allzureichlichen Wissenselemente zu einem gewissen skeptischen Schwanken neigen. Freilich hatte bei Hume diese Richtung schon lange begonnen, als er jene Stelle erhielt, um in ihr nur noch ein Spiegelbild und eine leichte Verstärkung seines bereits fixirten Wesens zu finden. — Weit wichtiger noch als Bücher war für die Erreichung seiner wirklich ungewöhnlich vielseitigen Bildung der Gang seines Lebens selber. Auf dissolute, dem jeweiligen Belieben überlassene Anfangsstudien sollte das Jus als Fachstudium folgen. Dasselbe scheint, besonders in der Form des abstrakt englischen Buchstabenrechts, wenn auch nicht für ein späteres Amt, so doch unverkennbar für seine rechtsphilosophischen Aufstellungen eine keineswegs nutzlose Schule

gewesen zu sein. Hierauf folgte in starkem, den unruhigen Geist verrathendem Absprung der Versuch, in einem Komtoir für das Handlungswesen sich zu bilden. So wenig ihm eine solche Laufbahn auf die Länge irgend behagte, zeigt doch sein feiner, im spätern Umgang mit Adam Smith u. A. geschärfter Blick für nationalökonomische Fragen, dass es seiner reichen Anlage auch an einer Ader für dieses englische Nationalgebiet nicht fehlte. — Für die anregende Gymnastik der freien Konversation und des geselligen Umgangs, dieses Hauptfaktors der aufklärenden Bildung gerade im sozialen 18ten Jahrhundert, war er von Natur ganz besonders angelegt durch warmen Sinn für Freundschaft und durch allezeit guten, bis zum Tode heiteren Humor. Ein grosser und ziemlich weitherzig gewählter Kreis nicht unbedeutender Männer war namentlich später die Verschönerung seines behaglich-idyllischen Privatlebens. In besonders reichem Masse stand ihm endlich dasjenige blickerweiternde und von Vorurteilen befreiende Förderungsmittel zu Gebot, welchem (vielleicht mit alleiniger Ausnahme Spinoza's) so ziemlich alle bedeutenden geistigen Erscheinungen vor Kant (in schärfstem Kontrast mit Diesem!) ein gut Theil ihrer Grösse und Leistung zu verdanken haben, ich meine das wiederholte Reisen in fremde Länder. Was der Neuzeit, wie wir bei Bako bemerkten, überhaupt so kräftig zum Durchbruch mitverholfen, das hatten sie in kleinerem Massstab als Söhne dieser Zeit nachzumachen, um selbst von dem grossen Welttheater mit seinen immer neuen Bildern und Scenen, seinem überraschenden Wechsel von Anschauungen, Sitten und Gebräuchen Augenschein zu nehmen, da in ihren Tagen der geistige Verkehr von Ferne zu Ferne noch in den ersten Anfängen lag. Hume brachte schon frühe drei Jahre in seinem Lieblingsland Frankreich zu, um in freier Lösung von allen heimischen Verhältnissen sein Erstlingswerk zu verfassen. Später führte ihn die Stellung als Gesellschafter eines Marquis in die Fremde. Kurz darauf war ihm vergönnt, als Secretär eines Generals die bedeutendsten Länder des europäischen Festlands zu bereisen und später als Gesandtschaftssecretär einen längeren, vielbewegten Aufenthalt in Paris zu nehmen. Diess und endlich noch die, in der Heimath eine Zeit lang bekleidete Stelle eines Unterstaatssecretärs bot ihm ausser der mannigfaltigsten Anregung des Reisens auch noch die Gelegenheit, durch eigenes Mitthun mehr Einblick in das politische

Getriebe zu erlangen, dem er als Engländer und Sohn einer, theoretisch wie praktisch staatsbildenden Zeit ohnehin ein lebhaftes Interesse schenkte. Kein Wunder namentlich, dass ein solches, zwischen Isolirung und dem Strudel der Gesellschaft wechselndes Leben ihn zu einem Meister der feinen Beobachtung und empirischen Menschenkenntniss gemacht hat, was keine von beiden Lebensweisen allein zu leisten vermöchte.

Bei einem Mann, dessen Typus die entschiedene Konsequenz des Ausreifens ist, müssen wir zum voraus erwarten, dass auf ihn das bekannte Wort: „Der Stil ist der Mensch" ganz besondere Anwendung finde und der Grundkarakter sich auch im Formalen der Darstellungsweise folgerichtig spiegle. Hume schliesst eine Entwicklungsreihe ab. Dazu gehört vor Allem, dass seine Ansichten, ob sie auch keine länger dauernde Herrschaft üben, doch wenigstens zu ihrer Zeit unter die Leute kommen und ein möglichst grosses Publikum finden. Denn was ungelesen und ungehört verhallt, kann ja keinen Abschluss bilden; das letzte Wort braucht offene Ohren, sonst geht der Disput nothwendig weiter fort. Derselbe innere Instinkt war es, der die gleichzeitige französische Philosophie des Salons und der Encyclopädie zu einer „Weisheit auf der Gasse" machte, oder wie Leibniz es ausdrückt, zu einer Denk- und Redeweise, wo „l'esprit cours les rues" und alle Welt philosophirt. Ein allmählig verflachtes Denken, wie es sich nur noch auf dem Durchschnittsniveau hält, fühlt natürlich auch den Beruf in sich, vor einem möglichst grossen Auditorium sich hören zu lassen, dessen Fassungskraft es selber angemessen ist oder wenigstens zu sein glaubt*). Es ist zwar gewiss eine Uebertreibung, wenn Villemain in Hume geradezu einen Nachahmer der Franzosen sehen zu müssen glaubt — eine solche Monopolisirung des Geistes richtet sich selbst! Aber das ist allerdings wahr, dass dieser besonders in formaler Hinsicht durch die lebendigste Wechselwirkung mit dem von ihm so hochgestellten Volk verbunden war. In einer Zeit, wo selbst das spröde Albion nicht nur in seinen Sitten, sondern auch in seiner Dichtkunst und Aesthetik

*) Hume bemerkt einmal: „as the subject was suited to every capacity, I expected proportional applause" (I. XVII.); und gesteht ein anderes Mal (II. 113) für seine Philosophie sehr bezeichnend, die Imagination (eben sein Hauptprinzip) sei die Kraft, von der sich hauptsächlich Weiber und Kinder leiten lassen.

(theoretischer wie praktischer Art) unter dem allgemeinen Bann der Gallomanie krankte, können wir uns nicht wundern, gerade auch bei Hume ein hierin scheinbar am meisten gerechtfertigtes Urteil solcher Art zu finden. Frankreich erhält das enthusiastische Lob, in Kunst und Wissenschaft der Vollendung näher gekommen zu sein, als irgend eine Nation. Seine Bühne übertrifft die der Griechen, wie viel mehr diejenige Englands. Von diesem heisst es besonders in Betreff seines Stils: hodieque manent vestigia ruris; derselbe ist sogar bei Bako, Locke, Milton u. A. steif und pedantisch, ohne Feinheit und Eleganz, nachlässig und ohne Kenntniss der feinen Kunstregeln*). — Wir sehen hieraus, wie Hume mit Bewusstsein ein Grosses auf die französische Formgewandtheit hält. Der tiefere Grund, welcher auch ohne Nachahmung diese Sympathie erklärt, ist eben das beiden Theilen gemeinsame Streben nach anziehender und fasslicher Popularität ihrer Ansichten, ein Zug, der indess, von jener Zeit auch abgesehen, ohnedem im eigenen englischen, weil so entschieden auf Assoziation bedachten Karakter liegt. Das empirische Denken vollends, das wenig private, innere Gewissheit hat, wird auf das „plaudite amici!“ als auf eine willkommene Bestätigung und Verstärkung seiner Sicherheit besonders gerne abheben. Billiger Weise hätte Hume (ausser Swift) noch Einen Landsmann wenigstens rühmend ausnehmen sollen, der in seiner rhapsodisch streifenden, Briefe und Dialogen verwendenden Darstellungsweise grosse Aehnlichkeit mit ihm hat, ich meine Shaftesbury in den ächt englischen characteristics of men, manners, opinions, times (1711). Hume thut nun als Mann der energischen Reflexion Alles mit klarem Bewusstsein; so reflektirt er auch über die auf den Stil zu verwendende Sorgfalt des öfteren und stellt häufig Beobachtungen über Fatum und Lebenslauf der Bücher an. „Das grösste Unglück, was einem Buch widerfahren kann, ist ein Schicksal, welches für den Menschen selbst vielleicht das Beste ist, nemlich still und unbemerkt („fallentis semita vitae“) durchs Leben zu gehen, weil es nur im Inhalt wahr ist, aber nichts Ausgezeichnetes in der Form hat. Doch ist auch zu viel Form (refinement) oder die Ueberladung mit Ornamenten als eine Art von Effekthascherei störend, wie die gothische — damals als barbarisch geltende — Bauart es zeigt. Vor letzterer

*) Hume, III. 97. 98.

Verirrung habe sich sein Jahrhundert zu hüten, um nicht eine asiatisch-bombastische, statt attisch-feine Redeweise sich anzugewöhnen"*). Vielleicht ist er selbst in zuviel Rücksicht auf das Publikum von diesem Fehler nicht ganz frei und verfällt namentlich nicht selten in die, an einem andern Ort**) von ihm getadelte Citatenübertreibung, welche meine, keinen Satz ohne einen Vers aus Ovid oder ein dictum probans aus Seneka, ja selbst aus hebräischen und arabischen Autoren aufstellen zu dürfen. Trotzdem hat Kant in der Hauptsache Recht, wenn er „den unnachahmlich schönen Vortrag Hume's" rühmt, der subtil und anlockend zugleich, leider aber nicht Jedermanns Gabe sei***). Die schon erwähnten griechischen und namentlich lateinischen Citate sind eine bekannte englische Liebhaberei, welche sich noch heute bei den Parlamentsrednern findet. Es wirkt darin nicht bloss die hohe Blüthe des Humanismus zur Zeit Elisabeth's nach, sondern erweist sich, was Hume in der obigen Ausstellung zu fühlen scheint und von uns an einem frühern Ort bereits als ächt englisch bemerkt wurde, zugleich die empiristische Neigung, jedes Ding „auf zweier oder dreier Zeugen Mund und Abstimmung" ruhen zu lassen und nach Auktoritäten auszuschauen. — Ausser den Citaten bietet Hume eine, oft nur für den Gedankengang fast allzuüppige Sammlung von Beispielen oder Anekdoten aus seiner reichen Erfahrung und feinen Auffassung. — Leichtere, besonders moralische Stoffe kleidet er gern in das anmuthig unterhaltende Gewand der Fabel oder Allegorie †). Für ernstere, praktisch missliche oder sachlich disputable Fragen verwendet er die Form einer fingirten Rede, die vor Alters gehalten worden ††), oder führt mit ganz besonderer Vorliebe die Lebendigkeit des Dialogs ins Treffen. In der That weiss er denselben mit hoher Meisterschaft zu handhaben und zeigt hierin ein klares ästhetisches Bewusstsein seines Fortschritts, wenn er die Plumpheit und Ungeschliffenheit mancher alten Dialogen besonders bei Cicero tadelt,

*) III. 212. 216 (Ess of refinement and simplicity).

**) IV. 251 Anm.

***) Prolegomena S. 12 u. sonst.

†) vgl. IV. 497 ff.: „of impudence and modesty", „of love and marriage", „avarice", of the middle station of live".

††) IV. (151) 153 ff.: „of a particular providence and of a future state", Rede des „angeklagten Epikur vor dem Areopag".

welcher Alles allein spreche und entscheide, seine Freunde aber, z. B. den Attikus, die höchst klägliche Rolle von Schulknaben spielen lasse, kläglicher noch als die des stereotypen Philalethes in neueren Gesprächen*). Seine Dialogen dagegen, besonders die klassischen über die natürliche Religion sind wirkliche „Gespräche“ voll tiefer und feiner Lebenswahrheit und vielleicht sogar den Platonischen an ästhetisch-formalem Werth überlegen. — Die Absicht, welche er mit dieser grossen Sorgfalt in der Form verfolgt, spricht er endlich auch selbst ganz offen in dem trefflichen Versuch „of Essay writing“ aus. Alle geistigeren Menschen, meint er hier, bewegen sich auf dem Boden entweder der ernsten Wissenschaft oder der leichteren und gefälligeren Gesellschaft. Lange bestand zu Beider Schaden eine unglückliche Trennung der zwei Gebiete. Die Gesellschaft war geistlos und trivial, nur vom Stadtklatsch und Fraubasengeschwätz erfüllt (a continued series of gossiping stories and idle remarks „Of Will did this and Nan did that“). Diese Oede und Leere wurde nicht auch zuweilen durch einen Exkurs auf Geschichte**), Politik, Aesthetik oder gar Philosophie unterbrochen. Nicht minder litt die Wissenschaft in ihren Kollegien oder Studirzimmern: sie wurde oder blieb vielmehr barbarisch, ohne Leichtigkeit und Gefälligkeit, die sich nur in der Gesellschaft lernen. Und vollends die Philosophie wurde in dieser Einsamkeit geradezu chimärisch in ihren Untersuchungen, unverständlich und lebensfremd in Stil und Manier. Neuerdings zeigt sich jedoch eine Wendung zum Besseren und das Bedürfniss einer Liga von Wissenschaft und Gesellschaft. Hume selbst bietet sich als Gesandter der ersteren bei der letzteren an, um das gute Einvernehmen beider Staaten zu unterhalten und den Austausch ihrer gegenseitigen Artikel zu vermitteln. Desshalb erkennt er es für seine Pflicht, besonders auch dem Souverän des Gesellschaftsstaates, den Frauen seine Ehrfurcht zu bezeugen. Dieselben urteilen in Geschmackssachen und Fragen der Form oft besser, als die Männer. Und für dieses Vermittleramt ist nun eben der Essay besonders ge-

*) III. 138 Anm. (the rise of arts and sciences).

**) Das Studium der Geschichte wird in einem besondern Essay (Study of history IV. 508) besonders den Frauen an Statt der kopfverwirrenden Romane empfohlen. Dasselbe belebe die Einbildungskraft, erweitre die Kenntnisse und lehre die Tugend weit besser, als das passionirte Leben im Geschäftsumtrieb oder das kalte Sitzen in der Studirstube.

eignet, welcher mit der Belehrung auch die Unterhaltung des Publicums zu verbinden weiss*). — Diese Ausführung ist ein höchst bezeichnender Spiegel jener Zeit, ganz besonders aber des Pariser Salon- und Gesellschaftslebens, in welchem Hume eine ihm sehr schmeichelhafte, geradezu enthusiastische Aufnahme und Verehrung fand („le Saint du jour est toujours le plus grand Saint du ciel!“). Doch war er, wie sich sogar bis auf dem sonst nächstverwandten religiösen Gebiet erweist, bei aller Kongenialität immerhin noch eine viel solidere und im guten Sinn schwerfälligere Natur, als jene Herren und Damen des quecksilbernen oder champagnerartigen esprit; daher die Letzteren bei allem Modekultus des berühmten Schotten doch bemerkten: Ce Msr. Ume est une bête! Die geflissentliche Hereinziehung auch der Frauen in wissenschaftliche Verhandlungen ist übrigens ausser dem Streben nach möglichster Verbreitung der Bildung auch in sofern für diese Stufe und für Hume karakteristisch, als jene die adaequaten Vertreter der Phantasie und des Vorstellungsstandpunktes im Unterschied vom wahren Denken sind. So war es eine richtige Selbsterkenntniss, sich gerade auch an ihr Forum zu wenden. — Das angelegentliche und offen ausgesprochene Bemühen Hume's um Popularität und weiteste Anbringung seiner Ansichten haben wir in seinem Karakter als abschliessendes Glied einer Entwicklung begründet und berechtigt gefunden. Zu dem quantitativen Moment gesellt sich nun aber auch ein qualitatives, wie wir es in der häufigen, später sogar ausschliesslichen Verwendung der Essayform schon mitenthalten sehen. Auch die Dialogen, eine weitverbreitete Lieblingsform der gesprächigen Zeit, haben neben dem Anziehenden und Unterhaltenden der Einkleidung noch die tiefere Bedeutung, Spiegel einer überall erst suchenden, *ζητητικῶς* oder *γυμναστικῶς* vorgehenden Periode des Geistes zu sein, daher sie auf skeptischtingirtem Boden besonders gedeihen. Es sei aus der theoretischen Philosophie nur unter anderem erinnert an le Vayer, der seine Skepsis in fünf Dialogen vorträgt, oder an Bayle, der im Dictionaire den Artikel „Pyrrhon“ als Gespräch zweier Abbé's gibt. Auch Berkeley erschüttert den Realismus in einer Unterredung zwischen

*) IV. 517ff. Schon bei seiner ersten Arbeit (II. 216) bezeichnet er seine Zeit als eine solche, die überwiegend zum Vergnügen und zur Unterhaltung lesen wolle.

„Hylas“ und „Philonous“. Ganz besonders aber eignen sich für dieses Stadium der Entwicklung die Essais. Hume gibt einen Abschluss, aber einen solchen, der zur Skepsis, d. h. mit andern Worten zum Gegentheil des Abschliessens ausschlägt. Daher entwickelt er seine Ansichten nur als „Versuche“, als vorläufige oder auch auf eine Erreichung des Ziels verzichtende Meinungen und Stimmungen des Augenblicks. Das letzte Wort kann nicht umhin zu erklären, dass es nicht das letzte Wort sei; das ist die interessante Dialektik der ganzen Hume'schen Philosophie, wie sie sich also schon in seiner Darstellungsform offenbart, wenn wir von der Aeusserlichkeit zufälliger Bestimmungsgründe zum Wesen der Sache eindringen.

Das Streben nach möglichster quantitativer Ausbreitung und daneben das Gefühl, qualitativ doch noch nicht fertig oder bei einem Definitivum angelangt zu sein, diese beiden Gesichtspunkte sind zu vereinigen, um die bemerkenswertheste Eigenthümlichkeit in Hume's Darstellung richtig zu würdigen. Es liegt nemlich der grösste und wichtigste Theil seiner Philosophie in einer doppelten Bearbeitung vor, einmal als „Treatise of human nature“ in drei Büchern (understanding, passions, morals), erschienen 1739 u. 1740; sodann umgearbeitet als „philosophical essais — später: an inquiry — concerning human understanding“, von 1748, mit einer stark gekürzten „Dissertation on the passions“, wozu im Jahr 1751 „an inquiry concerning the principles of moral“ kam. Endlich gehören ebenhiezu noch mehrere appendices und „additional essais“, um den Rahmen des Erstlingswerks wieder auszufüllen, neben welchem ausser geschichtlichen und philosophischen Arbeiten über die Religion noch die bunten „essais moral and political“ selbständiger hergehen und in einer Darstellung seiner Philosophie durchaus mit zu berücksichtigen sind.

Er selbst äussert sich über die hier in Frage stehende Doppelbearbeitung also: „Kein literarischer Versuch war unglücklicher, als meine Abhandlung über die menschliche Natur. Sie gieng todtgeboren aus der Presse hervor und vermochte nicht einmal das Murren der Zeloten zu erregen. Doch liess ich mich nicht niederschlagen, sondern hielt immer daran fest, dass mein Mangel an Erfolg mehr von der Behandlung, als von der Sache stamme, da ich die so häufige Indiskretion begangen und zu früh hatte etwas drucken lassen. Daher unternahm ich die Umar-

beitung (cast the whole anew).*) Diese — bemerkt das Advertisement, IV; V. — verbessert einige Nachlässigkeiten des früheren Gedankengangs, noch mehr aber des Ausdrucks." Mit harmlosester Offenheit gesteht er in seiner Lebensbeschreibung, dass die Liebe zu literarischem Ruhm die herrschende Leidenschaft seiner Seele sei, daher auch die Schilderung seines Lebens wenig mehr enthalten solle, als die Schicksalsgeschichte seiner Schriften, jenen Wechsel von Wind und Wetter, dem sie ausgesetzt gewesen seien. Den Gleichmuth in der Ertragung öffentlicher Ungunst wusste er zwar kraft einer optimistischen Naturanlage meist, aber doch nicht immer zu bewahren: „Was die Anerkennung von Seiten dieser blockheads, die sich selbst das Publikum nennen, betrifft, und die ein Buchhändler, ein Lord, ein Priester oder eine Partei bestimmt, so ist sie mir herzlich gleichgültig" — ein solches Urteil widerspricht sich durch seine Gereiztheit selber. Den tieferen, nicht bloss entschuldigenden, sondern auch geradezu berechtigenden Grund seines so lebendigen Verlangens nach Gehör haben wir bereits erwähnt. Was Wunder, dass er ohne Tadel „auram popularem captans" kein Bedenken trug und nur kurze Zeit zögerte, eine völlige Umschmelzung seiner umfangreichen und mit unleugbarem Fleiss sowohl als Geschick gearbeiteten Erstlingsschrift vorzunehmen. Darf doch der empirische Skeptiker als solcher schon nicht in einen einmaligen Aufbau gleichsam verliebt sein, sondern muss in der Unruhe seines selbst nicht geschlossenen Wesens unverzagt auch wieder einreissen und das vielleicht doch noch zu solid angelegte Haus in mehrere leichte Gartenwohnungen oder Interimshütten umbauen können!

An welche von beiden Redaktionen soll sich nun aber unsre Darstellung halten? Hume selbst zwar erklärt im Advertisement der umgearbeiteten Essais mit grossem Nachdruck, dass fortan nur diese als ächter Ausdruck seiner philosophischen Meinungen und Prinzipien sollen gelten dürfen. Es sei eine Unehrlichkeit und ein bezeichnender Kunstgriff des zelotischen Eifers, wenn verschiedene Schreiber alle ihre Batterien gegen das vom Verfasser nie anerkannte Jugendwerk richten und dann sich ihres wohlfeilen Triumphs rühmen. — Indess hat seither doch wohl die Geschichte das von seinem Vater ausgesetzte und verleugnete

*) I. XV. XVI. (my own life).

Buch an Kindesstatt angenommen und namentlich Jedem, der von Anfang an des zelotischen Feuereifers ledig ist, das Recht zugestanden, auch mit jenem sich abzugeben. Denn in der That neigen sich die historischen Urteile überwiegend auf die Seite der ersten Gestaltung oder erklären wenigstens ihre eingehende Mitberücksichtigung für unerlässlich zu einem vollen Verständniss des Hume'schen Denkens. *) Dieselbe Erscheinung einer Doppeldarstellung begegnet uns auch sonst nicht selten; ich erinnere nur an Kants erste und zweite Auflage der Kritik d. r. V., an Schleiermachers Reden über die Religion oder auch an die Glaubenslehre in erster und zweiter Fassung. Immer ist es intressant, den primären, rein originalen Guss zu betrachten, wo noch keine Weiterentwicklung oder auch äussere Beeinflussung sich geltend macht, sondern der Mann sein zunächst-Bestes, weil Eigenstes gibt. Denn es ist seltsam zu meinen, dass unter allen Umständen nur die Zeit die Sonne sei, welche Geistesfrüchte zeitige, und dass das Spätere unbedingt auch das Bessere darstelle. Insbesondre ist es für ein doch überwiegend skeptisches Buch psychologisch höchst angemessen, in gährender Jugendzeit verfasst zu sein, wie wir von Hume hören, dass er die Grundgedanken seines Traktats seit dem achtzehnten Jahr in sich herumgetragen habe, um sie achtundzwanzigjährig erscheinen zu lassen. Jedenfalls wird auf Grund von All dem die Berücksichtigung beider Güsse Recht und Pflicht des philosophischen Historikers sein. Allzugrosse Unterschiede kann ich (wenigstens für die theoretische Philosophie) im Wesentlichen nicht finden, obwohl das Folgende und sei es auch auf Kosten der, immerhin nur in zweiter Linie massgebenden aesthetischen Geschlossenheit und

*) Nur Tennemann, der bekannte Uebersetzer der kürzeren „inquiry conc. h. u.“ behauptet, dass in dieser alle Grundsätze der Skepsis ganz deutlich und präzis enthalten seien, während Jakob, der Uebersetzer des Erstlingswerks (leider mit störender Hineinübertragung des Zweiten), jenes für zu kurz und dunkel erklärt. Dasselbe Urteil fällen die Kantischen Kreise, welche sich so lebhaft mit Hume beschäftigen. Wie Jakobi — Werke II. 291. 292 — berichtet, war der Kantianer Kraus immer Hamman dankbar dafür, „dass er ihn mit Hume's Treatise bekannt gemacht; denn erst hier sei ihm das wahre Licht über die späteren Essais aufgegangen.“ Auch der Geschichtsschreiber des Skeptizismus, Stäudlein, sagt (II. 204), dass „der Traktat ein dem Erforscher Hume'scher Meinungen unentbehrliches, leider in Deutschland seltenes Buch sei.“ In der That scheint er früher mehr als jetzt benützt worden zu sein.

Abrundung der Darstellung gewissenhaft ihrer etwaigen Erscheinung Rechnung tragen wird. Die spätere Redaktion mag vielleicht, was wiederum psychologisch ganz natürlich ist, eine gewisse Abschwächung und Milderung der skeptischen Stimmung aufweisen, aber mehr gewiss nicht, denn förmlich, etwa zu Gunsten einer dogmatischeren Anschauung zurückgenommen finden wir keinen Satz; ja wir möchten, soweit bei einem so schwankend skeptischen System ein decidirendes Urteil von allgemeiner Gültigkeit überhaupt möglich ist, eher behaupten, dass manchfach Red. II. eine gewisse Fortbildung, ebendadurch aber auch eine grössere Selbstauflösung des zuerst mehr nur stark empiristischen Standpunkts in Skepsis verrathe. So ist auch ihre leichtere und entschieden dissolutere Form eigentlich mehr im Geist des zersetzenden Zweifels, als das weit grössere Streben nach einem geordneten, durchsichtig gegliederten System in der ersten Prägung. Doch ist auch diese Differenz im letzten Grund mehr äusserlich; denn für das ganze Hume'sche Denken ist karakteristisch der „miscellaneous way of reasoning", wie er es selbst (I. 324. 25.) ganz treffend bezeichnet und von der „close examination of a subject" oder „accurate anatomy" unterscheidet. Das Erstere gesteht er vornemlich von dem nach Form und Inhalt bezeichnendsten theoretischen Theil zu, während er sich für die praktischen Fragen das Zweite wenigstens vornimmt. Die Locke'sche Eintheilung hatte sich, wie oben hervorgehoben wurde, durch scheinbare Einfachheit und Klarheit nur verwickelt und verwirrt; drum lässt sie Hume, wie so Vieles von seinem Vorgänger, schon in der ersten und noch mehr in der zweiten Redaktion fallen, um seine eigenen Pfade zu gehen. Meist sind diess, indianisch geredet, Kriegspfade und nomadisirende Invasionen: nicht viel Strategie in grossen Zügen, aber dafür ist eine wirklich bewunderungswürdige Schärfe und Hartnäckigkeit im Einzelangriff ihr eigenthümlicher, jedenfalls höchst lehrreicher Vorzug.

Schon im Bisherigen, das mehr erst den äusseren Rahmen des Hume'schen Denkens behandelte, liess sich wiederholt bemerken, wie der Grundkarakter des Neuanfangs der Philosophie mit Bako in kleineren Zügen bei der Schlussgestalt der englischen Entwicklung wiederkehrte, wenn er sich auch natürlich für deren spezifische Aufgabe ein wenig modifiziren musste. Dasselbe zeigt sich noch deutlicher,

wenn wir näher an die Sache herantreten, um Ausgangspunkt, Methode und Ziel der Hume'schen Philosophie ins Auge zu fassen.

Sie geht gleichfalls von der, wie schon erwähnt allgemeinen Unbefriedigung mit dem seitherigen Stand dieser Wissenschaft aus. „Jedes neue System setzt das Alte herunter. Man braucht sogar nicht einmal Philosoph zu sein, um in der That zu sehen, auf wie schwachen Füssen die berühmtesten Lehren stehen. Selbst der völlige Laie kann es an dem allgemeinen Streit und Lärm merken, dass es hier fehlt; denn bei diesen Gefechten siegen ja die Trompeter und nicht die Kämpfer! Zumal in der theoretischen Philosophie dreht sich der Streit so vielfach nur um Worte, wo man das Gleiche meint und es nur anders nennt, während in moralischen, sowie aesthetischen (oder bei Hume „kritischen") Fragen häufig das Gegentheil statt findet: man braucht dasselbe Wort und hat dabei doch je ein anderes, vielleicht himmelweit verschiedenes sentiment im Auge. Dazu kommt das Parteiwesen der Schulen. Die Philosophen lieben Paradoxa, welche der gewöhnlichen und natürlichen Ansicht widersprechen, um sich den Schein einer überlegenen Weisheit zu geben. Das setzt ihre Schüler in Ver- und Bewunderung; und so steigern sich beide Theile durch mutual complaisance immer mehr hinein und hinauf. All das ist gemachte, künstliche Unnatur. Was wollet ihr denn von dem Philosophen? Kommet ihr zu ihm als zu einem Hexenmeister (cunning man), um durch Magie oder Zauberei etwas zu lernen, was über den allgemeinen gesunden Menschenverstand hinausliegt? *) Es ist wahrlich kein Unglück, am Schlusse der Untersuchung wieder bei dem anzulangen, was man schon vorher und von Natur gewusst hat." **) — Es wäre zu wenig, wenn wir in dieser Unbefriedigung auch Hume's nur eine leere Wiederholung der überall herrschenden Stimmung sehen wollten. Dieselbe trifft vielmehr bei seinem geschichtlichen Standort ausser

*) So hatte schon Hobbes am Eingang seiner Computatio erklärt, er wolle nicht den Stein der Weisen mittheilen, mit dem sich die metaphysischen Codices brüsten, sondern nur, was die allgemein verbreitete menschliche Vernunft gäbe. „Die Philosophie ist eine Tochter deines Geistes und der Welt, sie liegt in dir, ob auch vielleicht unentwickelt, wie beim Zerschlagen eines Gussmantels die Bildsäule bloss zu finden, nicht erst zu machen ist."

**) Hume I. 5ff. 44. 45. III. 248. 176.

der längst verurteilten alten und scholastischen Weisheit zugleich auch die Leistungen seiner unmittelbaren Vorgänger, eines Bako, Locke, Berkeley u. A. Natürlich kann er der herrschenden hohen Geltung namentlich des Lockeanismus gegenüber diesen Tadel nur verdeckt und zwischen den Zeilen aussprechen. Aber gewiss geht vor Allem auf diesen und seine ungewöhnliche, schulbildende Auktorität, was wir eben über den schädlichen Einfluss und Bann der Schule mit ihrem Parteiwesen in der Philosophie hörten. Ueberhaupt aber, wie vollends die Ausführung bestätigen wird, waren es unserer obigen Darlegung entsprechend die allzustarken Ueberreste der alten Wortmetaphysik, die noch zu bedeutenden Nachklänge des rationalistischen Standpunkts, was Hume im sicheren Gefühl seiner Aufgabe des Vollendens an der bisherigen Entwicklung noch ungenügend und einer Aenderung bedürftig findet. Er fühlt sehr lebhaft den Zug der Konsequenz und sieht doch, dass derselbe weit nicht durchgreifend genug zur Geltung gebracht ist. — Die Grundforderung der Neuzeit, das „retourner à la nature“ kommt nun bei ihm in der Bestimmung des entsprechenden Gegenstands der Philosophie zu ihrem schärfsten Ausdruck, indem zugleich der subjektivistischen Tendenz Rechnung getragen wird. Der Mensch, sagt er mit den nicht unähnlichen Sophisten Griechenlands, ist das Mass aller Dinge. Als Subjekt und zugleich auch vorwiegendes Objekt der Wissenschaft steht er und seine genaue Kenntniss in näherer oder fernerer Beziehung zu allen Wissensgebieten. Klar ist diess von Logik, Politik, Kritizismus (= Aesthetik) und Moral. Doch gilt es sogar von der Mathematik, der Naturphilosophie und ihrer Konsequenz, der Naturreligion, somit vom Inbegriff des Wissenswürdigsten und praktisch Wichtigsten. Hier in uns selbst also muss Stellung genommen werden, um einen neuen und soliden Unterbau statt der seither oft so schwankenden Fundamente zu gewinnen. Die bisherige, eckelhaft lottrige („tedious lingering“) Methode muss aufgegeben werden; anstatt ab und zu ein Kastell oder Dorf an der Grenze zu nehmen, gilt es direkt auf die Hauptstadt oder das Centrum aller Wissenschaften, auf die menschliche Natur loszugehen. Sind wir da einmal Meister, so lässt sich ein leichter Sieg überall sonst hoffen. Die Behandlung aller Fragen von einem solchen Punkte aus ist noch nicht alt, und sie begonnen zu haben ist die Ehre Englands, da nur ein freies Land den Boden dafür bietet. Bako hat damit in der

Naturwissenschaft angesetzt, Locke und andre auch in der Menschenwissenschaft wenigstens einen Anfang gemacht. — Es könnte zunächst scheinen, als ob Hume im Gesagten Locke doch zu wenig zugestände, und dieser mit seiner Untersuchung des menschlichen Verstands eigentlich noch mit mehr Beschränkung auf das Nothwendige und zuerst Abzumachende seinen Standpunkt im engsten Centrum nähme, während Hume wieder mehr gegen die Peripherie abschweifte. Allein bei genauerem Zusehen bestätigt sich doch unsre frühere Bemerkung, dass diese Entwicklungsreihe eine absteigende Progression oder ein System von immer enger werdenden Kreisen vorstelle. Locke hatte ja ausser dem „understanding" auch die verschiedenen andern Fragen der Zeit mit grosser Ausführlichkeit behandelt, aber wohl bemerkt, ohne sie in ausdrückliche *) Beziehung zu seiner Hauptuntersuchung zu setzen oder sie mehr als nur nebenhergehen zu lassen. Hume nimmt eine stramme und bewusst-konsequente Zusammenfassung von all dem unter dem Haupttitel der „human nature" vor; Passionen, Moral, Aesthetik und selbst Religion werden in derselben anthropologischen oder subjektiv-psychologischen Weise behandelt. Auf diese Art gestaltet sich die Gesammtleistung seines Denkens dennoch centraler und enger, als bei seinem Vorgänger; und wir müssen darin in der That einen grossen, besonders für die deutsche Weiterentwicklung zu Kants vier Kritiken sehr werthvollen Fortschritt des Schotten konstatiren. — Nicht ohne Interesse ist es, den etwas anderen Ausgangspunkt der zweiten Redaktion zu vergleichen, wenn derselbe gleich keine sachlichen Aenderungen gegen das Bisherige, aus Red. I. Entnommene zeigt und nur aus diesen oder jenen Gründen das Eine und Andre mehr betont oder zurücktreten lässt. Auch sie nemlich **) äussert sich unzufrieden darüber, dass die Grundfragen der drei Hauptwissenschaften — vgl. Kant! —, das Wahre, Gute und Schöne noch so wenig festgestellt seien. Doch spielt die Polemik gegen die Mängel der bisherigen Philosophie und Metaphysik eine sehr untergeordnete Rolle und wechselt vielmehr geradezu mit einer hauptsächlich ausgeführten Apologie für das ächte, mit Unrecht

*) Eine hübsche, aber doch nur leichte Analogie lässt sich immerhin zwischen Locke's Erkenntnisstheorie und z. B. seiner Staatslehre mit ihrer „Vertragskomposition" aus atomistischen Individuen als Pendant der Ideenkomplexionen nachweisen.

**) IV. 1 ff. of the different species of philosophy.

verachtete „metaphysische“ Forschen. Red. I. hatte schon gelegentlich bemerkt, dass durch die traurigen Leistungen das Wort „metaphysisch“ selbst unter Fachleuten zu einem Tadel geworden sei, wodurch entweder eine indolent-skeptische Abneigung entstehe, oder aber besser das Bedürfniss tieferen Grabens und Forschens nach den naturgemäss verborgenen Wahrheiten sich nahelege. Diess macht Red. II. zur Hauptfrage der Einleitung. Die Moralphilosophie, d. h. die Wissenschaft der menschlichen Natur lässt sich doppelt behandeln, entweder praktisch-populär, um auf den Menschen als handelndes Wesen zu wirken (Cicero, Seneka u. A.), oder aber theoretisch-wissenschaftlich, um ihn als vernünftiges Wesen nach den drei Hauptseiten seines geistigen Seins zu erforschen. Die erstere Art ist einflussreicher, weil das Tageslicht der Geschäfte dem Schatten der Studirstube vorgeht und die Wirklichkeit sogar den tiefen Philosophen zum gewöhnlichen „Plebejer“ macht. Sie ist auch naturgemässer, da die Natur sowenig Ignoranten, als blosse Philosophen, sondern Menschen will. Daher gibt sie endlich ihrem Bearbeiter dauerhafteren Ruhm (Cicero — Aristoteles, Addison — Locke). Doch ist es eine Uebertreibung, wenn manche Leute statt des blossen Nachsetzens nun das abstrakte und tiefe Denken oder die Metaphysik ganz verwerfen. Ist sie doch eine Vorarbeit (subservience) für jene, wie die Anatomie für die Malerei, und lehrt überhaupt in Allem genauer und sorgfältiger zu sein. Sie befriedigt eine unschuldige Neugierde, da, wie im Körperlichen, die Schwierigkeit für manche Naturen nur ein anregender Reiz ist. Endlich muss der Vorwurf als ungerechtfertigt abgewiesen werden, dass sie mit ihrer Dunkelheit und Abstraktheit lediglich eine Stütze und Deckung der im offenen Feld geschlagenen Superstition abgebe. Gerade das Gegentheil ist wahr: das genaue und richtige Denken ist vielmehr das einzige Befreiungsmittel von allen diesen und verwandten Uebeln. Nur muss es zur Milderung und Empfehlung seiner unvermeidlichen Härte in eine gefällige Form gekleidet, die Tiefe muss mit Klarheit, die Wahrheit mit Neuheit verbunden werden, um Eingang zu finden. — Zu dieser unverkennbaren Aenderung der Stimmung, mehr als der Ansicht, wirkte wohl Verschiedenes mit. Einmal hatte Hume wohl bald eingesehen, dass er an sich oder jedenfalls in Anbetracht der unbestrittenen Auktorität Locke's im Tadel des Bisherigen sich etwas zu stark ausgedrückt und über dem Neuen,

was er beabsichtigte, die grosse Anlehnung an die und Verwandtschaft mit den Vorgängern zu sehr ausser Augen gelassen habe. Bezeichnend ist, dass er bei der obigen Vergleichung Addisons und Locke's im Punkt des fortdauernden Ruhms nicht versäumt, in einer Note ausdrücklich zu bemerken, dass er damit keineswegs eine Heruntersetzung der Verdienste Locke's beabsichtige; derselbe sei in Wahrheit ein grosser Philosoph, ein ächter, nüchterner Denker gewesen; gemeint sei nur das gewöhnliche Schicksal dieser abgezogenen Philosophie im Urteil der Welt.*) — Weiterhin mag ihm wohl auch die Einsicht aufgegangen sein, dass es denn doch bedenklich sei, der von selbst schon so starken Neigung seiner Zeit zu verflachender Popularphilosophie leichtesten Schlags noch ausdrücklich Vorschub zu leisten und als Fachmann in das allgemeine Verwerfungsurteil gegen die abstrakte Philosophie ohne Kautelen und Einschränkung miteinzustimmen. Der Verlauf seiner eigenen Ausführung hatte ihm zeigen müssen, dass diese Fragen wohl oder übel eben schwer seien und ihrer Natur nach von Niemanden sich wie ein Roman behandeln lassen, ohne dass man desshalb schon den Vorwurf des Scholastizismus verdiente. Während also Red. I. zunächst das negative Moment der Neuheit und in formeller Hinsicht das der völlig natur-, nicht schulgemässen Allgemeinfasslichkeit vorwiegend betont hatte, so zeigt in dieser Weise aufgefasst Red. II. eine richtigere und abgeklärtere Erkenntniss nicht bloss seines geschichtlichen Verhältnisses zu den Vorgängern, sondern auch seiner eigenen Aufgabe als einer wesentlich wissenschaftlichen, sowenig hoch und ideal gespannt auch die obigen Sätze über Werth und Bedeutung des reinen Wissens sind oder sich viel über den allgemeinen Boden seines Volks erheben.**) Trotzdem ist besonders der Gesichtspunkt strenger Wisssenschaftlichkeit von grosser Wichtigkeit, den er freilich schon im ersten Entwurf an sich durchaus besass und nur im Eifer des Anfän-

*) IV. 4. Anm.

**) Das stolze aristotelische Wort: *θεωρία τὸ κάλλιστον, ὅτι ὠφελεῖ οὐδέν* ist der englischen Relativität der Zwecke und Bedürfnisse rein unbegreiflich. Schon Bako erklärt als „Zweck“ der Wissenschaft den Nutzen des Menschen in Beherrschung der durchschauten Natur. Hobbes bestimmt als Absehen bei der Erforschung des „corpus naturale“ die Künste und das Maschinenwesen, bei derjenigen des „corpus civile“ (homo, civitas) die Kunst der Staatsleitung und Menschenbeherrschung.

gers bei sich selber noch übersah. Bloss durch wissenschaftliche Strenge und unverzagtes Inangriffnehmen selbst der schwersten und abstraktesten Probleme, ob auch in seiner Weise, konnte er als der bedeutungsvolle Skeptiker der human nature enden, statt in der Art der sonst verwandten Franzosen mit der geistlosen Unphilosophie des allerdings höchst verständlichen système de la nature dogmatisch zu schliessen.

Nicht minder erfasst Hume, auch was die Methode der Untersuchung betrifft, mit glücklichem Griff die Forderung seiner Entwicklungsstufe. Wenn Bako auf methodisch eingehende Beobachtung, noch mehr aber auf das planmässig angestellte Experiment gedrungen hatte, so hielt sich Locke auf dem Feld des understanding vornehmlich an das Erstere, indem ihm das Experiment als das eigentliche Organ der Naturforschung im engeren Sinn erschien. Auch Hume beobachtet, und zwar nicht bloss sich selbst, sondern ebensosehr auch andere Menschen, um dadurch ein weiteres, reicheres und desshalb zuverlässigeres Observationsfeld zu erhalten. Allein wie schon bemerkt ist seine Aufmerksamkeit weniger auf die ruhenden Data, als auf den lebendigen Prozess gerichtet, dessen Verlauf er im Einzelnen verfolgt. Ausserdem ist sein Gegenstand die human nature überhaupt. Beides legt ihm nahe, ob nicht das von Bako sogar bevorzugte Organ des Entdeckens, das förmliche Experimentiren nunmehr bei ihm auch in die „Moralphilosophie" eingeführt werden könnte, wie es in der eigentlichen Naturwissenschaft, vertreten von der Royal society, bereits so schöne Erfolge aufzuweisen hatte. Er wagt den Versuch und verkündigt seinen Treatise of h. n. geradewegs als „an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects". Zwar kann er sich von Anfang an nicht verhehlen, dass es eben auf diesem spezifischen Gebiet seine eigenthümlichen Schwierigkeiten damit haben und statt des Experiments vielfach doch nur die Beobachtung möglich sein werde. Trotzdem bleibt er in der Ausführung seinem Vorsatz nach Kräften treu und stellt in der That sehr häufig förmliche psychologische Versuche an. Sein oft wiederkehrender, nicht weiter abgeleiteter*) Kanon dabei ist:

*) In der That auch auf seinem empirisch-skeptischen Boden eine mehr als kühne und bedenkliche These, die wir weit eher bei einem dogmatischen Rationalisten (z. B. Kartesius) erwarteten!

Was ich mir denken (d. h. vorstellen) kann, das kann auch sein und zwar so sein, wie ich es vorstelle. Vermag ich z. B. in der Phantasie eine Trennung mehrerer Ideen und die isolirte Fixirung einer derselben vorzunehmen, so beweist das Experiment sicher, dass keine unlösbare sachliche Verbindung derselben vorhanden ist, sondern ihre Einzelexistenz nicht minder stattfinden kann. (Denn, wie wir bald hören werden, der Unterschied zwischen Phantasie- und Realexistenz ist im Grunde nur ein fliessender und quantitativer.) Oder bei den mit soviel unnöthiger Schwierigkeit umgebenen Fragen der Mathematik, dem sog. unendlich Grossen oder unendlich Kleinen, darf man nur bei sich selbst den entsprechenden Versuch der Multiplikation oder Division anstellen, um mit leichter Mühe hinter das vermeintliche Geheimniss zu kommen. Es sind das Alles, um es so auszudrücken, lauter häusliche Angelegenheiten der Seele selber, daher kann sie es bei und mit sich allein abmachen. — Haben nach diesen wenigen Beispielen aus dem Gebiet der theoretischen Philosophie die Experimente und damit zusammenhängend die ganze Behandlung von jener sehr viel Verwandtschaft mit der Mechanik als Statik oder namentlich Dynamik, so erinnert dagegen die Bearbeitung der Passionenlehre unverkennbar an die Chemie. Hier handelt es sich nicht mehr bloss um Verbindung und Trennung, sondern weit eher um Mischung und Entmischung bis zur Bildung eines ganz Neuen aus zwei Elementen. Diess ist desswegen — als das vorläufig grösste Gegentheil des Apriori — das wahre Feld des Experiments; durch Zusatz oder Wegnahme lässt sich geradezu das experimentum crucis, die Methode der Differenzen, Rückstände u. s. w. wie es später heisst, mit Erfolg anwenden. In fliessendem Uebergang gesellt sich hiezu die Moral, mit der Passionenlehre so nahe verwandt, wie etwa Physiologie und organische Chemie. Denn in der That erscheint sie für den blossen Empiriker im Wesentlichen nur als eine Physiologie des rein natürlichen Seelenlebens nach seinem ordnungsmässigen Selbstverlauf. Wo sich Pathologisches einmischt, da ist nach Hume's Auffassung meist schon ein neues Gebiet, nemlich das der Religion betreten. Denn im Grund genommen ist dieselbe in seiner Behandlung nicht viel mehr, denn eine Krankheitsgeschichte der Menschheit, ein beständiger Wechsel von naturwidriger Depression und Irritation, von Fieber-Frost und -Hitze. Natürlich ist er nicht geneigt

.sowenig als im Stande, auf den beiden letzteren Gebieten förmliche Experimente anzustellen; er lässt sie daher durch die Geschichte selber machen und durch den Reichthum seines Wissens sich die bunte Masse der Fälle vorführen, womit das Experiment wieder zur umfassenden Beobachtung wird. — Jedenfalls aber ist es interessant und der Konsequenz wegen sehr anzuerkennen, wie Hume in dieser Art seinem Plane gemäss und im Geist der Zeit die ganze human nature mit den Augen und Mitteln des Naturforschers untersucht, was vor ihm noch Keiner so durchgeführt hatte.

Ein Mann von seiner reflexionsmässigen Klarheit musste sich auch über Ziel und Zweck seiner Forschungen bestimmte Rechenschaft geben und des Unterschieds von seinen Vorgängern deutlich bewusst sein. Letzterer ist allerdings, was wenigstens das Anfangsprogramm betrifft, nicht so gross. Locke hatte, um chimärische Spekulationen, wie skeptische Verzweiflung gleichermassen abzuwenden, auf nüchterne Grenzbestimmung und Beschränkung des Erkennens gedrungen. Aehnlich auch Hume, nur dass er es noch mit mehr Nachdruck und mit grösserer, bewusst-konsequenter Ausdehnung auf die verschiedenen Gebiete thut. Es handelt sich endlich einmal um sicheren Boden durch Bescheidung bei dem wirklich Wissbaren, statt die Welt mit Hypothesen zu betrügen. Die Wissenschaft muss von abstrusen Spekulationen (und Aberglauben) dadurch befreit werden, dass man ihr zeigt, da und da sei für sie Nichts zu hoffen, weil der Mensch hierfür nun einmal nicht angelegt ist. Es handelt sich also um eine mentale Geographie*) und Delineation der verschiedenen Theile oder Kräfte des „mind", — welch' schwebenden Ausdruck, das Wort für unser „Gemüth", Hume aus inneren Gründen mit Vorliebe fortan braucht. — Eine solche Leistung ist aber möglich, wie andere Beispiele aus der Wissenschaftsgeschichte beweisen. In der Moral sind wesentliche Entdeckungen von bleibendem Werth zu verzeichnen; besonders aber zeigt die Astronomie (im Fortschritt von der Induktion der Früheren zu Newton), wie Vieles sich allmählig und stufenweise glücklich — wie es scheint — erringen lässt. Aehnliches ist auch in der Philosophie erreichbar, daher kein Grund zum Verzweifeln

*) Mit Bezug darauf nennt ihn Kant „einen der besten Geographen der menschlichen Vernunft, welcher — freilich doch nicht mit Erfolg — ihren Horizont zu bestimmen suchte" Kr. d. r. V. 586.

vorliegt. Mit bloss indolent-skeptischer Abwendung ist es nicht gethan; sie würde alles Wissen und Handeln umstossen und wäre in ihrer allzuraschen Verwerfung ihrerseits wieder der entschiedenste Dogmatismus. Die nur blinde Verzweiflung des Einzelnen wegen der bisher so oft vergeblichen Versuche würde auch die Gesammtheit nicht kuriren; denn ein Jeder hofft immer wieder, er werde endlich das Ziel gewinnen. Mag der abstruse Denker zunächst auch nicht mehr leisten, als Winke zu geben und Schwierigkeiten aufzudecken, welche dann vielleicht Andre lösen — immer noch viel besser als die Leerheit der Seichten, welche für die Wahrheit gar nichts thun. Mögen die letzten Prinzipien gar nicht erreicht oder wenigstens nicht mehr erklärt werden, — ist es in irgend einer Wissenschaft denn anders? Genug, wenn man nur wenigstens seine Unwissenheit und die nicht hebbaren Gründe derselben wirklich erkennt oder schliesslich wieder beim Anfang, dem Besitzstand schon des gesunden Menschenverstands anlangt*).

Alle diese Aussagen, wenn sie auch entschieden über Locke hinausgehen, lauten doch noch nicht eigentlich skeptisch oder sind diess wenigstens nur in dem positiven Sinne, in welchem er schon zu Anfang den Skeptizismus vertheidigt. „Es werden demselben" — sagt er IV, 48 f. — „sehr oft ungegründete Vorwürfe gemacht; man stigmatisirt ihn als profan, irreligiös, libertinistisch — aber ganz mit Unrecht! Denn seine einzige Passion ist Wahrheitsliebe, welche nie zu gross sein kann; alles was er thut, ist die Beschränkung auf Spekulationen, die innerhalb des menschlichen Kraftgebiets liegen, während luftige Sachen bei Seite bleiben." Indess ist es unvermeidlich, dass die Janusgestalt, als was Hume überhaupt in der Geschichte der Philosophie steht, gegen den Schluss in der Ermattung des weiten Marsches und des heissen Kampfes zurückblickend uns auch das andere Gesicht zeigt und statt des positiv vorwärtsstrebenden, eigentlich nur mit Energie empirisch-kritischen Skeptizismus den negativen und resignirenden Zweifel weist.

---

*) I. 5 ff. IV. 1 ff. III. 277. Ein Unterschied von Red. I. u. II. ist kaum zu finden; vielleicht, dass II. um ein Weniges optimistischer ist und die positive Seite der Skepsis als des Sporns zum Weiterstreben mehr hervorhebt, während I. vor Allem die durch Gebietsbeschränkung zu hoffende Solidität betont.

Kapitel 1.

Die Elemente des Bewusstseins und ihre Verbindungsprinzipien.

Hume nimmt von Anfang an den Boden des rein subjektiven Bewusstseinskreises als den allein unmittelbar gegebenen und zuverlässigen Standpunkt ein. Berkeley's empirischer Idealismus, jenes esse = percipi, das wir oben als Zweites neben seinem Nominalismus andeuteten, musste nothwendig auch seine Anschauung sein, wenn er gleich nicht dogmatisch-theologisch verfuhr, wie der Irländer, sondern zuerst sich nur an das, für jede Weltanschauung allerdings zunächst und zweifellos Gegebene hielt und erst im späteren Verlauf einige skeptisch-hypothetische Untersuchungen über das Woher desselben folgen liess*). Es ist bezeichnend für die historische Naturgemässheit und desshalb selbstgewisse Sicherheit dieses Subjektivismus, dass Hume zwar mit grösster Entschiedenheit denselben auch theilt, es aber nur gelegentlich und lange nach Beginn der Untersuchung einmal ausspricht: „Wir können als einen allgemeinen, von den Philosophen zugestandenen und überdiess von selbst sehr naheliegenden Satz bezeichnen, wie Nichts unserem Geiste je real präsent ist, als seine Perceptionen. Nur durch sie werden uns etwa äussere Objekte als veranlassend bekannt. Selbst hassen, lieben, denken, fühlen u. s. w. ist bloss ein perceive; wie viel mehr z. B. sehen und hören. So sehr wir unsere Aufmerksamkeit ausser uns richten (fix out of ourselves) und unsre Einbildungskraft zum Himmel oder zu den Grenzen des Universums jagen (chase), wir kommen doch keinen Schritt über uns hinaus oder erfassen mehr als unsre Perceptionen. Das Universum unsrer Imagination ist der enge Bezirk, auf den wir beschränkt sind**).“ Statt Locke's Ausgang von der Untersuchung der Quellen, aus welchen unser Wissen stamme, wird sich also für ihn die andre Aufgabe ergeben, einfach das thatsächlich Vorliegende scharf und richtig aufzufassen und lediglich innerhalb desselben, ohne

---

*) vgl. Kap. 3 über die Substanzialität.

**) I. 93. „of external existence“, eine kurze vorläufige Andeutung des bei der Substanz Auszuführenden.

Verlassen des gleichen Bodens etwaige Eigenthümlichkeiten oder Unterschiede bemerklich zu machen, durch welche sich der Eine Bewusstseinskreis in mehrere Segmente zerlegt. Auch Locke hatte in dieser Hinsicht unter dem zwar überwiegend, aber nicht konsequent idealistischen Hauptnamen „idea“ jene bekannte Zweitheilung von sensation und reflexion angebracht. Allein wir haben in allgemeinen Zügen bereits die Misslichkeiten bemerkt, welche für den herrschenden Standpunkt in dieser Klassifikation lagen. Hören wir kurz die historische Bestätigung noch vor und neben Hume. P. Brown verwirft jene, da wir von unseren eigenen Thätigkeiten, dem Gebiet der Locke'schen Reflexion, nur ein Bewusstsein oder einen Begriff, aber keine Idee, d. h. kein deutliches, fassbares Vorstellungsbild besitzen. Ueberdiess habe dieselbe nur sekundäre Bedeutung, da sie sich ja erst mit sammt den aufzufassenden Seelenfunktionen an dem durch die Sinne zuvor gelieferten Stoff bethätigen könne. Die höchste Evidenz ist daher die sinnliche, während für Uebersinnliches, wie immaterielle Wesen, nur die „analogy“ übrig bleibe (womit in das nicht weiter bedeutsame Fahrwasser theologisch-schematischer Aushülfe eingelenkt wird). Kondillac dagegen, ein genauer Zeit- und manchfach auch Gesinnungsgenosse Hume's, verwirft die Locke'sche Theilung, weil sie der Konsequenz grosse Schwierigkeit bereite und namentlich zu viel scheinbar Angeborenes hinterher wieder einschmuggle, indem sie eine Reihe unabgeleiteter Seelenthätigkeiten einfach behaupte und damit dem Geiste formell und materiell gar zu viel zugestehe. Beide Einwände lagen auch für Hume nahe; zum Voraus jedoch musste namentlich ihn das dagegen einnehmen, dass darin wieder eine noch nicht gerechtfertigte Anticipation und dogmatische Behauptung über die nähere Entstehung des Bewusstseins enthalten war, während er sich zu einem bescheiden resignirenden Stehenbleiben bei der reinen Unmittelbarkeit entschlossen hatte. So mussten für ihn auch andre Winke Locke's verloren sein, die unter Umständen hätten von Bedeutung werden können. Derselbe weist nemlich einmal gelegentlich darauf hin, wie häufig wir Wahrnehmung und Urteil verwechseln und etwas für wahrgenommen halten oder als unmittelbar gegeben ansehen, während es doch durch vermittelte Denkthätigkeit erschlossen oder wenigstens stark modificirt sei. Nicht minder hätte sein inkonsequentes Zugeständniss „schlafender“ Ideen die ganze Beweisführung

seines Empirismus wankend machen können.*) Allein Hume nimmt nun einmal trotzdem die Momente des eigentlich bewussten Lebens als ein Letztes, das nach rückwärts keine fernere Untersuchung oder Zerlegung erlaube. Die Vorstellung als krystallisirtes Produkt, als fix und fertig vor dem geistigen Auge stehend ist ihm von elementarem Karakter; mit was er des Weiteren operirt, das ist die „imago muta, veluti pictura in tabula vel in fundo oculi", welche Spinoza mit grösstem Nachdruck von dem ipsum intelligere und seiner rationalen Selbstgewissheit unterscheidet**). Unter solchen Umständen kann eine durch den wirklichen Sachverhalt geforderte Differenzirung des gesammten Vorstellungsgebiets weder genetisch, noch überhaupt qualitativ sich gestalten, sondern muss sich mit Quantitätsunterschieden begnügen. Bei diesen bleibt man auf ganz dem gleichen Boden und kommt der Neigung des Imaginirens entgegen, das lieber mathematisch schematisirt, als dynamisch verfährt. Ganz so hatten sich im Alterthum die Stoiker von der aristotelischen Denksicherheit auf die quantitative „φαντασία καταληπτική" zurückgezogen, was ich der gewöhnlichen Uebersetzung „begriffliche Vorstellung" zuwider lieber mit „packend", „Eindruck machend und dadurch sich als wahr dokumentirend" geben möchte (ohne hiebei zu leugnen, dass die Stoa über die sprachliche Amphibolie des „καταλαμβάνειν" sich nicht ganz klar wird, wie ja überhaupt das philosophische Etymologisiren und Wortspielen so sehr bedenklich ist). — So theilt denn Hume die Vorstellung, welche er mit bewusster Vorsicht durch den schwebenden Gattungsnamen „perception of the mind" bezeichnet, in „impression" und „idea" ein, um dadurch Locke's Zweigliederung verbessernd zu ersetzen. Die impression — ein schon von diesem, aber in transitivem Sinn gebrauchtes Wort — soll jetzt rein intransitiv stehen, also nicht etwa auf inkonsequente Weise doch wieder etwas über die Entstehung der Bewusstseinsmomente aussagen; diess wird in einer Anmerkung, I. 16, ausdrücklich gegen Missverständnisse bemerkt. Aehnlich wie unser „Eindruck" soll es nur die kräftige, lebendige Vorstellung bedeuten, welche wir haben, wenn wir etwas sehen, hören, fühlen, und zwar nicht allein auf dem sogenannten Gebiet der Sinnlichkeit, sondern

---

*) Locke Ess. 152. 157. 160.

**) Eth. II. prop. 43. schol. (über die vera idea).

auch bei den inneren Passionen und Emotionen. Ein scharfer Geruch, Müdigkeit, Hunger, Liebe, Dankbarkeit sind lauter impressions, wo sie unmittelbar empfunden werden und nicht bloss in der Reflexion existiren.*) Weitere Worte darüber zu machen ist unnöthig, da das Gemeinte Jedermann aus täglicher und stündlicher Erfahrung klar ist.

Nun liegt es aber ferner ebensosehr auf flacher Hand, dass wir neben den Impressionen eine andre, nicht minder grosse Klasse von Perceptionen besitzen, welche bei aller Aehnlichkeit doch von den ersteren unterschieden werden müssen. Wir können ein Haus sehen, oder aber mit geschlossenen Augen uns völlig dasselbe Bild wiederholen. Wir empfinden das Brennen eines gegenwärtigen Feuers und bewahren die Erinnerung an eben diesen Schmerz noch lange in der Phantasie. Kurz, wir besitzen Alles in doppelter Form, einmal in frischer Lebendigkeit und Stärke, sodann als abgeblasste Kopie und „faint image" davon. Auch diess braucht keine weitläufige Erklärung; Jeder weiss, dass es ein Andres ist, Hunger zu fühlen, und ein Andres, sich an wohlbesetzter Tafel an den einstmaligen Hunger zu erinnern. Diese zweite nicht minder grosse Klasse von Perceptionen nennt nun Hume „idea". Ihr ganzer Unterschied von den Impressionen liegt lediglich im Stärkegrad (und der damit gegebenen Verschiedenheit der praktischen Bedeutung). — Wesentlich dieselbe Eintheilung nach der blossen Quantität macht auch Kondillac; Poiret aber braucht überdiess den Ausdruck idée völlig schon in diesem Sinn der abgeschwächten Kopie. Indess folgt Hume von diesen Parallelen auch abgesehen nur dem, bei Locke schon bemerkten Zug der Zeit, wenn er in solcher Weise einen weiteren, ja den letzten Schritt in der Entwerthung des Begriffs Idee thut. Er tadelt es an Locke (besonders in der emanzipirteren Red. II: IV, 20 — 21), dass er den Ausdruck unterschiedslos für Alles brauche. Jener sei von Anfang an bei seiner Untersuchung über die „angeborenen Ideen" noch allzusehr von der Schulsprache beeinflusst, brauche undefinirte termini und verwickle sich so in

---

*) Die gelegentliche Bemerkung IV. 55. 71 u. sonst, wornach wir Impressionen (und Ideen) von den external und internal senses erhalten, erinnert etwas mehr an Locke's zwei Quellen, ist aber doch durch den beidemal gemeinsamen Begriff „senses" davon verschieden und spielt überhaupt keine weitere Rolle, da die quantitative Unterscheidung den Hauptnachdruck erhält.

endlosen Streit, weil er gar oft den Fragepunkt aus dem Auge lasse, zweideutig werde und nur so um die Sachen herumrede (circumlocution — eben was wir oben als formalen Hauptfehler Locke's ableiteten). Dieser Tadel aus Anlass einer zu grossen Freigebigkeit mit dem Wort Idee ist bezeichnend. Nicht, dass diese Hume etwa zu gut wäre, um sinnliche Eindrücke zu bezeichnen, sondern in der Opposition gegen das Schulmässige und Alles, was noch an den Rationalismus anklingt, ist sie ihm im Gegentheil zu schlecht, als Ausdruck für sinnliche Realitäten zu dienen. Sie und mit ihr das Gebiet des Geistes, dem sie spezifisch angehört, wo sich derselbe in einiger Eigenthätigkeit bewegt, ist vollends klar und ausdrücklich auf den untergeordneten Rang herabgesetzt. Jetzt hat sie fast die Bedeutung, welche man meint, wenn man sagt: „Es ist nur eine Idee". Hatte schon Hobbes in ungenauem Ausdruck sie mit leeren phantasmata (wie spectra u. A.) zusammengestellt, so spricht Hume durch diese seine Rangordnung aus, dass er noch weit mehr, als Locke mit seiner Leugnung des Angeborenseins der Ideen, das Moment der sicheren Nothwendigkeit im Denken abstreife. Denn das, was den eigentlichen Gegenstand des Denkens bildet, die Idee (daher in Red. II. die Gleichsetzung „thougths or ideas") ist ja nunmehr eben das Schwache, Schwankende, Blut- und Kraftlose geworden.

Die Verwandtschaft, ja der Parallelismus, welcher zwischen Impressionen und Ideen besteht, weist nun aber auf einen tieferen Zusammenhang oder (vorläufig noch gewöhnlich gesprochen) auf eine Kausalverbindung Beider hin. Ist doch jene Korrespondenz wenigstens für die einfachen Perceptionen geradezu ausnahmslos. Alle aufzuzählen ist unmöglich, daher es dem Gegner zugeschoben wird, eine ungünstige Instanz aufzuweisen; schweigt er, so gilt der Satz. Bei den komplexen Gebilden ist eine gewisse Restriction anzubringen, die aber im Grunde doch wieder nichts besagen will. Man kann sich das apokalyptische neue Jerusalem denken — eine Idee ohne entsprechende Impression; umgekehrt mag man z. B. Paris sehen und durchwandern, ohne sich von dieser Stadt auch eine bis ins Einzelne gehende Idee machen zu können. Indess sind ja doch alle zusammengesetzten Perceptionen aus einfachen gebildet, also gilt in der Hauptsache der obige Satz auch von den Ersteren. Wenn nun in dieser Weise eine konstante Verbindung entsprechender Perceptionen Thatsache des

Bewusstseins ist, so kann ob der Menge von Fällen hierin kein Zufall mehr gesehen, sondern muss irgend eine „Dependenz" aufgezeigt werden. Aber welche? Die einfache Beobachtung zeigt, dass die Impression, der Zeit nach, immer der Idee vorangeht, wesshalb jene nie durch Lehre mittheilbar, sondern nur erfahrbar ist. Bestätigt wird diess durch das Beispiel der Blind- und Taubgeborenen: Wo durch den Mangel der Organisation keine Impression dasein kann, findet sich auch nie die geringste Idee von Farbe oder Ton u. s. w. Nur eine einzige, aber als Gegeninstanz viel zu unbedeutende Ausnahme liegt darin, dass man bei einer gegebenen Skala von Farben und Tönen eine mittenhinein fehlende, auch sonst noch nie gesehene Schattirung vermissen, also eine Art von Idee ohne und vor der Impression haben kann. Aber sonst wird die Analyse aller unsrer Gedanken, selbst der zusammengesetztesten und sublimsten es bestätigen, dass sich dieselben sämmtlich auf eine oder mehrere vorangehende Impressionen gründen; sogar der Begriff „Gott", um nur Eins anzuführen, ist bloss eine entschränkende Kopie unsrer selbst (without limits). So erhalten wir also das Resultat, dass sämmtliche Ideen von Impressionen stammen, mag es nun eine unmittelbare Abschattung sein, oder durch mittelbare Kopirung, durch Bildung einer noch schwächern Idee der Idee geschehen. Es ist das ein einfaches, aber darum nicht zu verachtendes Ergebniss von grosser Tragweite. Denn es ist damit ein treffliches Mittel gefunden, um allen Streit schnell zu schlichten. Die Impression lässt sich leichter fassen, als die oft verschwommene Idee; so darf man also bei jeder Untersuchung nur fragen: Liegt der betreffenden Idee eine Impression zu Grund und welche? Im Verneinungsfall ist die ganze Quästion als chimärisch abzuweisen. Dieser Rekurs ist eine Art von Mikroskop, um auch in der „moral science" ein klares, scharfes Licht auf dunkle Partien fallen zu lassen.*) — In der That unterlässt es Hume fast nie, von diesem Grundsatz bei den wichtigsten Problemen Gebrauch zu machen. Hatte Locke das verwandte Ergebniss in Betreff der angeborenen Ideen im weiteren Verlauf noch apologetisch zu sichern gesucht, so ist Hume, einen Schritt weiter in der Entwicklung, hierin wenigstens seiner Sache so sicher, dass er das Gewonnene frischweg nur als polemisch-zersetzende Waffe gegen seitherige

*) IV. 72 (Anwendung auf die Kausalität).

Begriffe und Meinungen verwendet und einfach Alles beseitigt, was nicht unter diesen Massstab passen will. Der Verwandtschaft dieser seiner Untersuchung über das Verhältniss von Impression und Idee mit Locke's berühmter Erörterung der angeborenen Ideen ist er sich wohlbewusst und spricht aus, dass er hiemit in einfacherer Weise dasselbe behandle, was vorher so viel Streit verursacht habe. Alle Locke'schen Beweise gegen die „innate ideas“ seien nur eine specielle Anwendung seines nunmehr in umfassender Allgemeinheit gefundenen Grundsatzes von der Priorität der Impressionen. Vielfach habe jener Streit ungeschickte, zweideutige Ausdrücke gewählt, wenn er auch dasselbe, wie er, meine. Besonders sei das „innate“ unglücklich. Bedeute es soviel als naturel im Gegensatz des artificiel, uncommon, miraculous, dann seien alle Perceptionen innate. Solle es gleichzeitig mit der Geburt heissen, dann sei der Streit handgreiflich frivol und sinnlos. Man unterscheide daher statt des falschen Gattungsnamens idea lieber so, wie er gethan, und nehme innate als original, d. h. nichtkopirt; alsdann seien alle Impressionen, aber keine Idee innate, und der Streit werde klar geschlichtet.*) Es ist einleuchtend, wie Hume diese Ausstellungen von seinem wesentlich veränderten Gesammtstandpunkt aus macht. Für den jetzt resolut angenommenen empirisch-skeptischen Idealismus fällt die (bei Locke noch berechtigte) Trennung zwischen Geist und geistigem Eigenbesitz einerseits, und andrerseits der nicht geistigen, äusseren Erfahrung so gut als weg. Wenn er unterscheidet, so kann es wie bei Berkeley nur sozusagen innerhalb Etters zwischen gebundenem und freiem Geistesleben selbst geschehen und die Untersuchung über Ursprung und Ursprünglichkeit des Einen oder Andern bloss hierauf sich richten, womit der Streitpunkt bei aller Aehnlichkeit doch ziemlich verändert ist. — Wenn nun auch diess das wahre Kausalverhältniss zwischen Impression und Idee darstellt, so ist zur Ergänzung immerhin zu sagen, dass in normalen wie anormalen Zuständen nebenbei eine gewisse Wechselwirkung und Verschiebung des Grundverhältnisses stattfinden kann. Ideen mögen sich unter Umständen bis zur Stärke von Impressionen steigern, wie der lebhafte Traum,

*) Die Vergleichung dieses Abschnitts mit Locke's Ess. Buch I. haben beide Red. bei Hume, dagegen findet sich die obige Polemik erst in Red. II. s. IV. 20—21 Anm.

die Fieberhitze, Narrheit u. A. es zeigt. Umgekehrt kann z. B. im Zustand grosser Zerstreutheit (oder auf Grund abstumpfender Gewohnheit) eine wirkliche Impression bis zur Schwäche einer Idee heruntersinken, wie sich der Zerstreute oder tief Beschäftigte zweifelnd fragen mag, ob die Uhr wirklich vorhin geschlagen habe oder ob er es bloss meine. Nur kann diess die Grenzlinien der normalen Differenz nicht verwischen. Ueberdem besitzt die Idee, ist sie erst einmal auf Grund einer Impression ins Leben getreten, fortan eine gewisse derivirte Kausalität. Jeder Idee ist nemlich eine gewisse allgemeine Emotion als begleitendes Moment beigegeben, eine leichtere oder schwerere innere Erschütterung, welche den Zusammenhang zwischen dem theoretischen und praktischen Leben vermittelt.*) Weit wichtiger sind indess die ganz bestimmten Impressionen, welche durch Ideen wachgerufen werden. Der unmittelbar sinnliche Eindruck sei etwa Hunger und Durst, Lust oder Schmerz. Davon kopirt sich sogleich eine Idee. Tritt diese nun später aus irgend einem Anlass wieder einmal ins Bewusstsein, so erweckt sie die ganz neuen Impressionen der Furcht oder Hoffnung, der Liebe oder des Hasses. Man mag daher beide Arten von Impressionen etwa unterscheiden als impression of sensation und impr. of reflection, oder als originary und secundary (internal) impr. Selbst von einer idea of reflection mag man reden, wenn nemlich die letztere Art von Impressionen kopirt wird. — Indess hat die ganze, in Locke's Ausdrücken sich bewegende Unterscheidung jedenfalls fürs theoretische Gebiet eine sehr untergeordnete Bedeutung und mag nur erwähnt werden, um hieran wieder den engen Zusammenhang Hume's mit dem Vorgänger zu zeigen.

Durch das Bisherige bestimmt sich nun auch der Gang der Untersuchung. Zuerst kämen die impressions in Betracht. Dieselben sind jedoch nach ihrer Hauptgattung, als impr. of sensation, mehr Gegenstand der Anatomie und Naturphilosophie, denn der „moralischen“ Betrachtung, wie sie hier beabsichtigt wird. Als impr. of reflection aber sind sie meist Folge der Ideen und somit nach diesen als dem naturgemäss ersten und Hauptgegenstand zu betrachten (ihnen ist der Abschnitt über die Passionen und die Moral gewidmet).

Fassen wir also zuerst die Ideen ins Auge, so erscheint

---

*) II. 173 (Passions).

sogleich innerhalb derselben wieder ein ähnlicher quantitativer Unterschied, wie er zur Eintheilung in Impressionen und Ideen überhaupt veranlasste. Die Erfahrung weist uns nemlich zwei Arten von Ideen: solche, welche noch ein gut Theil Stärke und Lebhaftigkeit von der Impression bewahren, und andre, welche diess verloren haben und sozusagen reine Ideen sind. Die ersteren bilden das Gebiet des Gedächtnisses, die letzteren das der Imagination, zweier Kräfte, wodurch wir jede von beiden Sorten gestalten oder wiederholen. Nur dass (dem ganzen System gemäss) auf den Ausdruck „Kraft“ nicht zuviel Gewicht gelegt werden darf und derselbe lieber unter Abschneidung aller metaphysischen Anticipationen mit unsrem obigen „Gebiet“ vertauscht wird, welches sich ganz an die rein thatsächliche Differenz innerhalb des Gegebenen hält. Dieselbe besteht nemlich in der zwar nicht absoluten, aber doch grossen Gebundenheit des Gedächtnissinhalts, deren Fehlen oder Abschwächung wir als einen Mangel des Geistes bezeichnen. Insonderheit ist es Sache des Gedächtnisses, nicht bloss die einfachen Ideen, sondern auch deren Ordnung und Zusammensetzungsform treu kopirend zu bewahren. Das Wesen der Imagination dagegen ist die grösste Freiheit im Operiren mit den Ideen als Elementen. Sie mag verbinden, trennen und umstellen nach Belieben. Daher der Unterschied zwischen dem dichtenden Romanschreiber oder Fabeldichter und dem durch seinen Stoff gebundenen Geschichtsschreiber; dieser arbeitet mit dem Gedächtniss, jener mit der Phantasie. Für unsre Untersuchung ist natürlich die Imagination als der Ort der puren Ideen und der eigentlichen geistigen Arbeit zunächst das Wichtigere. *)

Bei einer schlechthinigen und durch Nichts motivirten Freiheit derselben in der Verbindung oder Trennung von Ideen hätten wir einen völlig irrationalen (inaccountable) Vorgang, über den sich nichts weiter sagen liesse. Auch bliebe die thatsächlich vorhandene relative Gleichförmigkeit in der Bildung von Ideenkomplexen unerklärt. Man denke nemlich daran, wie die Spra-

*) Red. II. lässt in ihrer knapperen, aber nicht immer gleich genauen und umsichtigen Weise diesen Unterschied von Gedächtniss und Imagination ganz bei Seite und geht vom „origin of ideas“ sogleich zu der „association“ derselben über, was allerdings von Anfang an und auch in Red. I. das angestrebte Ziel bildet, um in der von Locke's Gang freieren Red. II. ausdrücklich hervorzutreten.

chen verschiedener, vollkommen unter sich unabhängiger Völker doch in ihren Wort- und Begriffsbildungen oft so merkwürdig zusammentreffen. An andern Beispielen für die Thatsache einer gewissen Gebundenheit auch der Phantasie fehlt es ebensowenig. Ob man das ernste Denken nimmt, das an Einem Faden fortläuft, oder die scheinbar nur sprungweise verfahrende Unterhaltung und Plauderei; ob die wachende Träumerei oder der Traum der Nacht beachtet wird, überall zeigt sich dem aufmerksamen Beobachter ein rother Faden, der sich durchs Ganze zieht, und offenbart sich bei der grössten Dissolutheit doch das Vorhandensein leichter Mittelglieder, welche die Kette schliessen. Denn nie „rennt die Imagination blindlings auf Abenteuer aus". Dieser natürlichen Einrichtung schliesst sich auch die aesthetische Beurteilung an, welche bei jedem Buch, dem Geschichtswerk, wie der epischen oder dramatischen Dichtung eine je nach dem Gegenstand grössere oder kleinere, aber immer noch beherrschende Einheit verlangt.*) All diess deutet somit klar auf das Vorhandensein gewisser allgemeiner Leitungs- oder Verbindungsprinzipien (uniting principles, principles of union or cohesion, associating qualities, bond, association). Dieselben können nach der Natur der Imagination nicht absolut zwingend sein oder irresistibel wirken, sind auch nicht die einzige Ursache der Verbindung, sondern üben nur eine „gentle force, which commonly prevails" und wodurch das Gemüth von einer zur andern Idee geleitet (conveyed) wird. Sie ersetzen also für die Imagination, was das Gedächtniss an der streng objectiven Gebundenheit hat, und konstituiren eine Art von geistigem Attraktionsgesetz, das so wichtig ist wie das physische. (Die Parallele mit Newton, den wir schon bei Locke anführten, liegt auf der Hand.) Kein Philosoph hat nun diese Assoziationsprinzipien vollständig aufgeführt oder klassificirt, was doch so intressant wäre. Allerdings ist es auch kaum möglich, zu einer ganz erschöpfenden Aufzählung zu gelangen. Man kann nur induktiv verfahren und seine Beobachtung möglichst weit

---

*) Red. II. gibt hierüber in manchen Ausgaben einen sehr ausführlichen, vieles anticipirenden und jedenfalls zu breit unterhaltenden Exkurs aesthetisch-literarischer Art, IV. 24—29. Anm. Geschichtlich ist diess dadurch motivirt, dass die aristotelische Lehre von den drei Einheiten den bekannten viel verhandelten Glaubensartikel des französisch-englischen Klassizismus bildete.

ausdehnen, um alle zu „fangen".*) Auf Grund davon ergeben sich die Hauptprinzipien: ressemblance, contiguity in time and place, cause and effect. Manche Andre lassen sich in diese auflösen, z. B. wäre contrast als Mischung von ressemblance und cause anzusehen. Ihre ausgedehnte Wirkung ist klare Thatsache und bietet den Schlüssel zur Erklärung bei einer Masse von Erscheinungen. Sie gelten auch, wenn Zwischenglieder eintreten, und erlangen dadurch eine ungeheure Ausdehnung. Besonders die Kausalität bildet eine so sehr enge Verbindung und verknüpft auch auf die indirekteste Weise, wo z. B. nur eine „power of producing" vorhanden ist; ein Beispiel sind die meisten moralischen Relationen, wie Pflicht, Unterthanschaft, Recht, Eigenthum u. s. w. — Weitere Beispiele können wir übergehen, wie sie Hume mit feiner Beobachtungsgabe, aber fast allzureichlich für den Gang der Untersuchung gibt; werden wir sie doch in der Anwendung wieder zum Ueberfluss häufig antreffen. Indess ist bei der Wahl seiner Beispiele jedenfalls intressant, einen Vorschmack zu bekommen, in welcher Art er die verschiedensten Probleme mit Einem Universalmittel zu lösen gedenkt. — Wenn nun auch das Vorhandensein und die Wirkungsweise dieser Prinzipien klar ist, so bleibt dagegen die Ursache derselben oder ihr innerstes Wesen sehr unbekannt. Wir haben an ihnen einfach eine originale Qualität der menschlichen Natur und es ist Aufgabe des ehrlichen Philosophen, nicht über das Gegebene hinaus zu gehen, um nach der unbekannten Ursache zu forschen, sondern lieber die vorliegende und genug Stoff bietende Wirkungsweise recht genau darzulegen. Wollte man statt dieser bescheiden vorsichtigen Resignation speziose und plausible, aber mehr oder weniger unsichere Gründe angeben, so wäre diess nicht schwer. Man kann eine imaginäre Hirnsektion vornehmen und zeigen, wie die einmal erweckten Lebensgeister (animal spirits) gar leicht in benachbarte Geleise einmünden und damit verwandte Ideen erwecken. Nur darf die sichere Thatsache des Phänomens nicht von einer solchen hypothetischen Erklärung abhängig gemacht werden.**) Genug, wenn diese drei Prinzipien zweifellos als die

*) Vgl. dagegen Kants Dringen auf deduzirende Ableitung aus Einem Prinzip statt nur rhapsodischer Zusammenraffung Kr. d. r. V. S. 66, 79 u. sonst.

**) Es ist unverkennbar, wie hierin leiser Spott über die kartesianische Physiologie (Zirbeldrüse) durchklingt, welche noch Locke bei seiner Be-

thatsächlich leitenden Mächte des normalen, wie auch des anormalen Gedankenverlaufs nachgewiesen werden. Denn das letztere betreffend erklären sich die meisten Missgriffe durch enge Beziehung (a close relation) zweier Ideen, von denen daher die Eine für die Andre genommen und unversehens in dem falschen Geleise fortgefahren wird. Diess ist ganz besonders bei der Aehnlichkeit der Fall, weil hier nicht bloss die Verwandtschaft der Ideen, sondern auch die wesentliche Gleichheit der Handlung in der Bildung derselben zum Fehlgreifen verleitet. Analog ist es bei der contiguity, wozu die Redner und Dichter eine Menge von Beispielen liefern, die zwar freilich in der Philosophie nicht für ganz hoffähig gelten, aber doch berechtigt sind, weil ja auch die Philosophen so oft nur Worte statt der Sache geben.

Die bemerkenswertheste Wirkung dieser Prinzipien ist nun eben die Bildung der (schon mehrfach vorgreifend genannten) komplexen Ideen als der gewöhnlichen Gegenstände unsres Denkens. Es versteht sich nemlich für diesen Standpunkt ganz von selbst, dass nur von einer geistigen Thätigkeit mit, nicht aber an den Ideen oder auf sie die Rede sein kann. Dieselben gelten von Anfang an als letzte, fix und fertige, spröd unzersetzbare Elemente, als mehr denn diamantharte Steine, die nur unter sich verbunden oder getrennt, nicht aber selbst noch weiter bearbeitet werden könnten. Gegeben ist die konkrete Vorstellung, z. B. scharlachroth so und so satt, auf einer so und so grossen Fläche. Diess muss der Geist — natürlich wieder nur in thesi! — im Wesentlichen belassen wie es ist; von einer eindringenden Bearbeitung, von einer Abstraktion, welche roth oder gar Farbe an sich gäbe, ist keine Rede; nur transplaciren mag er es und als qualitativ unveränderlichen Mosaikstein höchstens mit quantitativen Dehnungen oder Kürzungen in neue Bilder einfügen, wo er es braucht. Mit Einem Wort, Hume leugnet, wie wir sahen ganz im Geist der Zeit und in der Konsequenz seines Standpunkts, die Geltung, ja das Vorhandensein allgemeiner

---

sprechung der Ideenverknüpfung adoptirt. Hume gibt das zuletzt Gesagte an einer ganz andern Stelle (I. 84 ff.), indem er mit der Entschuldigung „I can not forbear stopping a moment“ seinem Lieblingsgedanken der Ideenassoziation einen längeren Exkurs widmet, während eigentlich die Frage des leeren Raums vorläge.

Ideen. In ausdrücklichem Anschluss an „eine der wichtigsten und werthvollsten Entdeckungen der Neuzeit, gemacht von dem grossen Philosophen Berkeley“, wiederholt er nicht nur dessen Sätze, sondern gibt ihnen in seiner Art noch mehr Halt und Nachdruck, indem er zu zeigen sucht, was denn, zum Ersatz der seitherigen Ansicht, der wahre psychologische Hergang bei diesem Prozess sei, über den soviel Lärm und Streit herrsche. Die allgemeine Idee (z. B. Mann) soll alle möglichen Arten (von Männern) repräsentiren und thut es auch wirklich. Aber wie? Entweder so, dass sie in der That „at once“, auf Einen Schlag, alle Arten in sich befasst, oder aber keine einzige. Gegen das Erstere wird meist gesagt, dass das mind eine so unendliche Kapazität gar nicht besitze, desshalb entscheidet man sich für das Zweite. Allein es ist doch handgreiflich (utterly) unmöglich, sich irgend eine Quantität oder Qualität ohne einen bestimmten, präzisen Grad derselben vorzustellen. Was nicht unterscheidbar ist, kann auch nicht getrennt und für sich vorgestellt werden. Wie soll aber die genaue Länge einer Linie von dieser selbst unterschieden werden, um etwa die letztere allein abstrahirend zu denken? Ferner kommt keine Impression je ohne einen bestimmten Grad von Quantität oder Qualität vor. Da aber die Idee nicht wesentlich, sondern nur graduell, im Punkt der Stärke von jener verschieden ist, so muss das Gesagte auch von ihr gelten. Endlich ist es ein allgemeines Prinzip, dass jedes Ding individuell ist; wo gäbe es z. B. ein reales Dreieck an sich? Das wäre eine Absurdität. Da sich nun nichts Absurdes klar und bestimmt vorstellen lässt, so muss auch die Idee dieselbe Individualität besitzen; denn jede Idee ist Idee eines Dings. Demnach ist jedes „image in the mind“ das Bild eines partikularen Objekts und wird nur universal gebraucht oder wird allgemein bloss in der Repräsentation. Obwohl nemlich das mind allerdings nicht unendlich ist, so ist ihm doch in andrer Weise möglich, soweit Denken und Unterhaltung es fordert, sich einen Begriff von allen möglichen Graden z. B. der Quantität und Qualität zu bilden und von einer reinen Partikularidee aus dennoch so ziemlich das ganze Gebiet zu beherrschen. Diess leistet eben das obige Grundprinzip der Ideenassoziation, welches hier die erste Verwendung in der Lösung eines wichtigen Problems findet. Treffen wir nemlich unter verschiedenen, oft vorkommenden Objekten eine Aehnlichkeit, so geben wir ihnen, unbeschadet nebenbei stattfinden-

der Verschiedenheit, denselben Namen.*) Derselbe erweckt in der späteren Erinnerung eine dieser Ideen mit allen ihren Einzelheiten. Aber eben so viele Beziehung hat er auch zu einer Masse andrer Ideen von gleicher Art, welche zwar unmöglich ganz miterweckt werden; aber doch wird die Seele angeregt (touched) und disponirt, dieselben zu überblicken, so dass sie ihr potentiell, wenn auch nicht in Wirklichkeit präsent sind. Meist findet ohne wesentlichen Schaden eine abgekürzte Uebersicht statt. Doch lehrt die Gewohnheit, die gerade nöthige Idee aus der (noch nebelhaften) Gesammtheit herauszufinden, wenn die zunächst gegenwärtige nicht passt. Z. B. sind Sätze über das Dreieck überhaupt falsch, wenn man nur zufällig das gleichseitige im Auge hätte, daher die Imagination zur Ergänzung auch nicht-gleichseitige beizuschaffen hat. Geschieht diess nicht, so ist es eine Unvollkommenheit und Lahmheit der geistigen Kraft, was aber selten und höchstens bei sehr verwickelten Ideen vorkommt. Ehe diese Gewohnheit in sicherer Uebung steht, bemerken wir ein gewisses Hinundhergehen des Gemüths (run over several ideas) und eine Untersuchung seines Gebiets, um sich zu vergewissern, welche der verschiedenen Ideen passt und welche nicht. In all dem offenbart sich eine sehr merkwürdige Einrichtung unsres Geistes, deren letzte Gründe wie bei sämmtlichen mental actions unerklärlich sind; genug, dass wir durch Beobachtung und Analogie ihr Wesen darthun und klar machen können. Solche Analogien zur Erläuterung — denn einen Beweis braucht es nach dem Bisherigen nicht mehr — gibt es reichlich. Eine grosse Zahl, z. B. 1000, können wir uns nicht genau nach allen Einheiten vorstellen, wohl aber ihre Stellung und Findbarkeit im Dezimalsystem. Einen Vers oder Satz, den wir gelernt, fassen wir wieder durch den Anfangsbuchstaben oder das erste Wort, welches die andern „nach sich zieht“. Aehnlich wie in dem Beispiel der Zahl haben wir bei sehr zusammengesetzten Ideen (z. B. Kirche, Herrschaft) nur eine unvollkommene Vorstellung aller einzelnen Momente (kein spread out derselben) und doch ergibt das für unser Denken keinen wesentlichen Irrthum. — Das rasche Ueberfliegen der ganzen

*) Selbst einfache Ideen, die keinen abtrennbaren gemeinsamen Bestandtheil haben, können unter sich näher oder ferner verwandt sein, wie z. B. grün und blau einander näher stehen als roth, alle drei aber enger unter sich verbunden sind, als mit süss, rauh u. drgl.

Intellektualwelt und geschickte Herausgreifen des Richtigen und Brauchbaren ist es, was man so eigentlich Genius nennt, aber nicht weiter begründen kann. — Bloss ein andrer Ausdruck für die gleiche Frage ist die in den Schulen viel behandelte „distinction of reason“ oder Abstraktion, durch welche schliesslich allein zu den, im Obigen beseitigten allgemeinen Ideen gelangt werden könnte (da natürlich ein apriori Allgemeines auf diesem Standpunkt zum Voraus wegfällt). Vermöge derselben soll unterschieden werden können zwischen dem figurirten Körper und der Figur als solcher, zwischen dem bewegten Ding und der Bewegung allein. Allein diess ist in Wirklichkeit nicht möglich, da beide nicht verschieden, also auch nicht trennbar sind. Der Vorgang ist vielmehr dieser: Ich stelle mir das Ganze, z. B. eine weisse Kugel vor, aber zugleich fasse ich eine Kugel von schwarzem Marmor oder einen Kubus von weissem ins Auge; dabei „abstrahire“ ich scheinbar im ersten Fall von der Farbe, im andern von der Figur und verweile bei der partial consideration des Einen oder andern Moments. Oder „we omit as far as possible the particularities and found an „abstract“ idea on that, in which they agree“. So sind dennoch alle allgemeinen Ideen nur besondere „considered in a certain ligth“.

Wir lassen die Folgerichtigkeit und namentlich zirkellose Durchführbarkeit dieser Sätze hier noch ausser Betracht, weil sich bald und im ganzen weiteren Verlauf natürlich zeigt, wie auch Hume mit den kräftigsten abstractis, als Aehnlichkeit, Gleichheit, Negation u. s. w. fortwährend operirt; für jetzt wollen wir nur den intressanten und scharfsinnig vollendenden Abschluss konstatiren, welchen der Locke-Hobbes-Berkeley'sche Nominalismus hiemit gefunden hat. Nicht allein, dass Hume den wirklich wissenschaftlichen Schritt thut, die blosse Leugnung der allgemeinen oder abstrakten Ideen durch den positiven Nachweis des dabei vorliegenden Prozesses zu ergänzen; ein Neues liegt schon in der Art, wie er die Allgemeinheit leugnet: einerseits mit Berkeley durch die Mittel der psychologischen Beobachtung, welche allerdings an der Vorstellung als solcher nichts Anderes ausfindig machen kann, als die durchgängige konkrete Bestimmtheit bloss verbunden mit grosser Versatilität und Leichtflüssigkeit. Sodann ist aber andererseits seine Berufung auf die konkrete Individualität auch des Dings von seinem Standpunkt aus ganz gerechtfertigt. Ist doch für ihn „Ding“ soviel als Impression

und esse schlechterdings gleich percipi. Wie wir bei Berkeley bemerkten, dass der Geist des Nominalismus ihn auf den empirischen Idealismus führte, so können wir mit einer Konverse dieses Satzes sagen, dass bei Hume der resolute empirische Idealismus in einer gewissen Wechselwirkung zu dieser äussersten Verschärfung des Nominalismus und zu seiner allseitigen Begründung mithalf. Die für die gewöhnliche Weltanschauung getrennten Gebiete des Denkens und Seins fallen in der Hauptsache als Vorstellungsleben zusammen. Warum sich also noch weiter mit einer störenden Eigenthümlichkeit des Denkens schleppen, die nur jener vermeintlichen Trennung ihr Dasein verdankt? Das Denken des Allgemeinen enthält, wie Hume richtig fühlt, zunächst einen beständigen logischen Widerspruch. Mein Gedanke „Mensch" setzt denselben nicht weiss, aber auch nicht nicht-weiss. Mein „Dreieck überhaupt" hat eine Grösse, aber nicht diese, nicht jene. Mein Gedanke „Nicht" setzt Etwas und setzt doch auch wieder Nichts. Wer das Denken im spezifischen Unterschied vom Sein oder gleichwerthig kopirenden Vorstellen behaupten will, der mag sich desshalb mit der formalen Logik abfinden, so gut es geht.*) Wer sich dagegen mit dem Vorstellen und dem Gebiet der Impressionen begnügt, hat fürder nicht nöthig, eine solche Verletzung des starren Identitätsgesetzes zuzugestehen und kann demselben sein ausnahmsloses Herrschaftsgebiet belassen. Schon Berkeley hat diess geahnt, aber erst Hume bestimmt ausgesprochen und damit wenigstens in der historischen Linie der Entwicklung einen entschiedenen, seiner würdigen Fortschritt gemacht, welcher lehrreich ins Wesen der Frage hineinblicken lässt.**)

Hat das Prinzip der Ideenassoziation hier zuerst einen mehr negativen Dienst geleistet, um gleich an der Schwelle die Leugnung der allgemeinen Begriffe durch eine Ersatzerklärung zu vervollständigen, so hilft es weiter dazu, die Reihe der kom-

---

*) Vgl. Kants Lösung der mathematischen Antinomien, wo diess der tiefste, ob auch nicht ausgesprochene Sinn ist und Alles auf den natürlichen, inkommensurablen Widerstreit der Imagination und des Gedankens hinauskommt.

**) Der Abschnitt über die „abstrakten oder allgemeinen Begriffe" findet sich ausdrücklich nur in Red. I. (I. 33—43). Indess nimmt auch Red. II. seine Ergebnisse kurz und gelegentlich auf (IV. 179 Anm.), jedoch in einer Weise, welche gegenüber der Sicherheit von Red. I. fast vermu-

plexen Ideen zu verstehen und kritisch würdigen zu lehren. Hume setzt indess die sehr umständliche und gewissenhafte Nachweisung Locke's in der Hauptsache als gegeben und gesichert voraus, in welcher wir jenen sich bemühen sahen, die aposteriorische Zusammenfügung auch der komplizirtesten und scheinbar geistigsten Ideen apologetisch darzuthun. Der Schotte seinerseits greift nur die wichtigsten Punkte, die Centraldogmen der Schulphilosophie an, um an ihnen dafür mit eindringendster Schärfe und unerbittlicher Konsequenz nicht bloss die letzte Kritik zu üben, sondern auch zur Ergänzung des besonders hierin mangelhaften Locke positiv zu zeigen, wie sich auf dem Standpunkt des strengsten Empirismus und unter Zuhilfenahme der Assoziation als des Kardinalmotors in unserem Geist jene Schulbegriffe in Wirklichkeit gestalten.

„Die komplexen Ideen mögen, sagt er, getheilt werden in relations, modes und substances." Ueber die modes wird nun aber auf ein paar Linien nichts Wesentliches oder Bedeutsames vorgebracht. Das über die substances Gesagte wiederholt einmal die Locke'sche Lehre, und gibt fürs Andre in aller Kürze, gleichsam nur programmartig die Gesichtspunkte seiner Behandlung der Substanzialität, welche erst viel später in erschöpfender Ausführlichkeit folgt und bei ihm nicht einmal unter diesem ausdrücklichen Namen zusammengefasst wird. Wichtiger und ausführlicher ist nur das über die relations Bemerkte. Bei denselben ist zu unterscheiden zwischen natürlichen Relationen — die drei obigen Assoziationsprinzipien; und künstlichen, deren Zahl unendlich ist (vgl. Locke!). Denn jeder beliebige Gesichtspunkt der Vergleichung zweier Dinge oder Ideen ist eine Relation von künstlicher oder philosophischer Art. Doch mag man sie unter sieben Haupttiteln (general heads) zusammenfassen, nemlich: 1) Aehnlichkeit. Diese ist bei jeder Vergleichung unerlässlich, ob sie auch in sehr verschiedenem Mass und Grad vorhanden sein mag. Differenz dagegen bedeutet das Nichtsein

---

then lässt, dass die Dialektik der Skepsis bereits über diese Lehre gekommen sei. Es heisst dort nur noch: „if this be admitted (as seams reasonable) — it is sufficient to have dropped this hint at present without prosecuting it any further." Diese Anschauung empfehle sich nemlich (it seems not impossible), um über viele mathematische Schwierigkeiten wegzukommen, auf welchem Gebiet wir sogleich ihre Anwendung finden werden.

einer Relation, also nichts positiv-reales. 2. Identität — die allgemeinste Relation, da sie bei jedem Ding von Dauer Anwendung findet. 3. Raum und Zeit (die Verhältnissbegriffe vor — nach, oben — unten, hinten — neben u. s. w.). 4. Quantität oder Zahl. 5. Grade der Qualität (Farbennüancen). 6. Entgegensetzung (als konträre, nicht kontradiktorische). 7. Ursache und Wirkung. — Man wird bemerken, dass die natürlichen und philosophischen Relationen in einander fliessen. Genauer lassen sie sich durch das Bild zweier koncentrischer Kreise darstellen, von denen der engere die natürlichen Relationen befasst. Wenn nemlich eine philosophische Relation einen bedeutenden Stärkegrad und prägnanten Karakter erhält, so wird sie zur gleichzeitig natürlichen Relation: diess ist z. B. grosse Aehnlichkeit oder contiguity in time and place und unter allen Umständen die so innig verbindende Kausalität. — Es liegt auf der Hand, wie Hume diese ganze Eintheilung in modes, substances und relations mit voller, wörtlicher Abhängigkeit von Locke macht, aber so wenig wie dieser, ja noch weniger etwas Rechtes damit anzufangen weiss. Dass er sie (und die verwandte, nur etwas schärfere Rubrizirung der Relationen) dennoch wiederholt, ist jedoch nicht bloss jugendliche Nachahmung des Meisters, sondern verräth in bezeichnender Weise den Zug der Zeit nach einer neuen „Kategorientafel", wie sie endlich Kant aufstellt. Um dieses innern Grundes willen mochten wir den für das Weitere unwichtigen Punkt doch nicht ganz übergehen. — Ebenso erklärlich und konsequent ist es aber, dass Red. II. alle diese Ueberbleibsel Locke'scher Systematik einfach streicht, um schneller zur Sache, d. h. gleich zum Kausalbegriff zu kommen, nachdem erst die Assoziationsprinzipien abgemacht sind. Da diese ja auch wieder in der obigen Eintheilung der Relationen die Hauptrolle spielen, während die andern nur störend und ohne scharfe Abgrenzung hereinfliessen, so scheint eine nochmalige Behandlung derselben unter diesem neuen Gesichtspunkt überflüssig und mit der Lehre von der „association of ideas" schon alles gesagt zu sein, was als Vorbereitung für die Hauptfragen erforderlich ist. Ja, die Unterdrückung eines ausdrücklichen, eigenen Abschnitts über die Relationen speziell scheint noch einen tieferen Gewinn zu bringen und von der Konsequenz des ganzen Standpunkts erfordert zu werden. Das Hantiren besonders mit den nur philosophischen Relationen, die unendliche Freiheit der Beziehungen

und Vergleichungen verräth eine Selbständigkeit und Eigenthätigkeit des ungebundenen Geistes, welche Hume zwar natürlich stillschweigend übt, wohl auch gelegentlich in der Kürze anerkennt, aber unmöglich gerne sehen kann und als starke Instanz gegen seine Grundansicht lieber mehr in den Hintergrund schiebt. Dafür werden in seiner bekannten Vorliebe für das quantitativ Starke nur diejenigen Relationen hervorgezogen, welche sich durch ihren gleichzeitigen Naturkarakter empfehlen und eher als psychologische Potenzen, denn als logische oder metaphysische Kategorien wirken.

Es zeigt sich also auch hier, wie Red. II. nicht bloss formell kürzt und vereinfacht, sondern ob auch leise und nur durch Unterdrückung einen innern Fortschritt zu vollerer Konsequenz bezeichnet. Diese ist, wie wir beim Abschluss Locke's deduzirten, nichts Anderes, als komplete Imagination nach allen Seiten, was wir bisher schon im Einzelnen (Idealismus, völlige Leugnung der Nothwendigkeit und Allgemeinheit etc.) darthun konnten. Jetzt ist aber auch deren innerstes Lebensprinzip gefunden und als Alleinherrscherin auf den Thron gesetzt: die Ideenassoziation. Imagination und Assoziation sind zwei ächt englische Mächte, durch welche dieses Volk auf dem idealen Boden der Dichtung, wie auf dem realen grossartiger Unternehmungen seinen Tribut an die Weltgeschichte glänzend bezahlt hat. Was Wunder, dass sie auch beim Abschluss seiner philosophischen Entwicklung so entschieden zum Bewusstsein und Wort kommen! Das Ansichseiende muss sich irgend einmal auch aussprechen, die Philosophie aber ist schliesslich die treueste Dolmetscherin eines Volksgeists. — Hierin wenigstens hat Locke sich selbst und sein Volk gründlich missverstanden, wenn er *) die Ideenassoziation nur als eine ob auch allgemeine Art von Narrheit und als Quelle der bizarrsten, seltsamsten, unvernünftigsten Ansichten und Idiosynkrasien bezeichnet. Ihre connexion irregulière qui se fait dans notre esprit, wornach deux choses actuellement séparées dem Geist zufälliger Weise sich verbunden präsentiren, veranlasse durch Gewohnheit, sie verbunden zu denken, während sie vielleicht gar nichts mit einander zu schaffen

*) Essai 485—96. Diess, wie der Abschnitt über den Enthusiasmus, ist ein Zusatz Locke's in der von uns benützten französischen Uebersetzung.

haben. Das sei die Veranlassung höchst schädlicher und verderblicher Irrthümer von theoretischer oder praktischer Art und zwar hauptsächlich auf dem Gebiet der Jugenderziehung, von welchem die meisten Beispiele genommen sind.*) — Hume (auch hier wieder mit Kondillac zusammentreffend) leugnet die sich anheftenden Mängel und Irrungen natürlich nicht; ja er hat als Skeptiker noch viel mehr Raum für ein solches Zugeständniss. Dennoch erklärt er die Imagination und ihre Assoziationsgesetze für die letzten Richter über jedes System der Philosophie. Wenn man tadelnd von „Phantasiegebilden“ spreche, so sei eben zu unterscheiden zwischen ihren permanenten, unwiderstehlichen und allgemeinen Prinzipien einerseits (cfr. Kausalität), und den schwachen, veränderlichen und unregelmässigen andrerseits. Diese, obwohl sehr gewöhnlich, seien doch vermeidbar und an den Widersprüchen kenntlich, in die sie führen. Jene aber seien die erste und wichtigste Grundlage alles Denkens und Handelns; ihr Wegfall würde den Untergang der menschlichen Natur bedeuten. So setzt er in der Dialektik seines geschichtlichen Standpunkts gerade diess bedenkliche Prinzip als normirende Gebieterin oben hin, welche mit weiblicher Launenhaftigkeit das Scepter führt. Von einem eigentlichen Regiment kann da kaum die Rede sein; es ist in der Hauptsache eben ein „laisser aller“, keine autonome Thätigkeit, sondern ein Prozess, der sich abwickelt. Diess bestätigen, ohne Bild und politische Anspielung geredet, schliesslich schon die Ausdrücke, welche Hume für den Verlauf des Vorstellungslebens, oder bei ihm des Denkens wählt und die in der That höchst bedeutsam für seinen ganzen Standpunkt sind. Wir finden nemlich (überall zerstreut) folgende Hauptbezeichnungen: the mind runs over — is conveyed, distinguishes, produces, revives an idea — the images are always wandering in the mind — the appearance of an idea in the mind — the fancy runs over, picks out — the imagination suggests, presents — the custom recalls, makes us perceive — to be put in remembrance — the progress of thoughts — we accompagny the ideas with reflection u. s. w.

---

*) Es ist sehr begreiflich, dass sein idealistischer Gegner Leibniz über diess inkonsequente Zugeständniss sehr erfreut ist und in seinen „monatlichen Auszügen“ besonders diesen Abschnitt höchlichst rühmt, s. Pfleiderer, „Leibniz als Patriot“ S. 669.

Ist die Vorfrage über die Elemente des Bewusstseins und ihre beherrschenden Verbindungsprinzipien also bestimmt, so muss die jetzt folgende Anwendung zunächst auf die zwei Elementarformen, in welchen Verbindung und Trennung sich vornehmlich bewegt, das Gesagte noch weiter bestätigen.

Kapitel 2.

Raum und Zeit.

Metaphysische und mathematische Erörterung.

Es ist nicht ganz leicht, den Zusammenhang der nunmehr zu behandelnden Punkte mit dem Bisherigen und mit dem ganzen Gang der Hume'schen Untersuchung aufzuzeigen, wesshalb viele Darstellungen *) sich auch damit begnügen, das Folgende nur anhangsweise und nebensächlich abzumachen. Allein besonders Red. I, welcher wir zunächst zu folgen haben, zeichnet sich sonst durch einen in der Hauptsache klaren und systematisch scharfen Verlauf ihrer Untersuchung und Anordnung aus; es ist daher anzunehmen, dass Hume mit Bedacht und Absicht eben diesen Ort für die Fragen des Raums und der Zeit wählte, wenn sich auch ergeben sollte, dass sich dieselben allerdings nicht ganz glatt und bequem einfügen. — Stehen wir nemlich mit der Erörterung von Raum und Zeit schon in der Anwendung des über die Elemente und Verbindungsprinzipien des Bewusstseins Gesagten, oder sind es noch immer Vorfragen elementarer Art, welche zuerst gelöst sein müssen, bevor die Hauptpunkte auftreten können? Letztere Annahme legt er selbst nahe, wenn er am Schluss des uns hier beschäftigenden Part II. in Sect. VI. weiter noch von den Begriffen „existence and external existence" mit der einleitenden Bemerkung redet, auch sie enthalten, wie Raum und Zeit, manche Schwierigkeiten; daher erscheine es, ehe er zur Hauptfrage der knowledge (bes. Kausalität) übergehe, nicht unangemessen, zum besseren Verständniss des Folgenden vorher alle diese partikularen Ideen abzumachen, welche Bestand-

---

*) neuerdings noch die fleissige und stofflich recht brauchbare Schrift von Jodl: „D. Hume's Leben und Philosophie" Halle 1872.

theile unsres Denkens bilden mögen (may enter into our reasoning).*) Es würden demnach Raum und Zeit als vorzüglich wichtige und umfassende, vielfach eingreifende und auch in der Gestalt von Assoziationsprinzipien bedeutsame Elemente eine besondere Behandlung erhalten, nachdem zuvor über die Elemente im Allgemeinen geredet worden war. Diess entspräche zugleich so ziemlich dem Gang Locke's, welcher gleichfalls in Buch II. seines Essay eine (soweit) metaphysische Besprechung der betreffenden Gegenstände vorangehen lässt, ehe er von der weiteren Verarbeitung des Erfahrungsstoffs redet. Allein wir finden bei Hume im späteren Verlauf keine Beziehung auf diese Vorarbeit mehr, wie wir alsdann doch erwarten müssten; denn bei den Problemen der Kausalität und Substanzialität spielen zwar Raum und Zeit wieder eine Hauptrolle, aber durchaus nur in ihrer gewöhnlichsten, unmittelbar empirischen Fassung, als was sie das ganz naive Bewusstsein auch hat; von einer Verwerthung, wie sie Kant in idealistischer Weise mit seiner Aesthetik vornimmt, ist keine Rede. — So ist es recht wohl möglich, dass für Hume ein anderer Eintheilungsgrund wenigstens mit vorschwebt. Wir sahen oben, wie er die komplexen Ideen ganz nach Locke in modi, Substanzen und Relationen theilte. Unter dem Titel der modi aber behandelte jener neben der Moral besonders auch die mathematischen Fragen. Diess würde für Hume recht wohl passen: Zuerst Raum und Zeit mitsammt der Mathematik; dann die Kausalität als wichtigste der Relationen und endlich alle die Punkte, welche sich etwa unter dem Namen der Substanzialität befassen lassen. Auf diese Weise stünden wir mit unsrem Gegenstand nicht mehr bei den Elementen, sondern bereits bei den Anfängen der Anwendung und Verarbeitung. Der Uebelstand ist nur der, dass Hume selbst unsren Gegenstand mit keinem Wort unter den Gesichtspunkt des modus unterbringt, welcher bekanntlich auch bei Locke schon eine bedenklich schwebende Stellung gehabt hatte. — Das Richtige wird wohl sein zu sagen, dass Hume zwar Gründe für seine Anordnung hat, aber zwischen mehreren derselben keine rechte Wahl und Entscheidung zu treffen weiss, daher sein verdächtiges Schweigen und zunächst wenig motivirtes Einführen dieser Probleme. Diess hätte an sich wenig auf sich und würde die Mühe eines genaueren Ein-

*) I. 91.

gehens gar nicht lohnen, wenn jenes Schwanken nicht einen tieferen Sinn hätte, der ihm wirklich Bedeutung verleiht. Sogar in Locke's überhaupt so dissolutem Gang ist die Zersplitterung eben dieses Objekts an sehr verschiedene Punkte befremdend; noch weit mehr wundert uns bei Hume die Unfähigkeit, ihm einen ganz bestimmten, ausdrücklichen Platz anzuweisen. Der philosophische Geist sucht erst den Ort, wo er zwei so bedeutende Mächte, wie Raum und Zeit, die beherrschenden Prinzipien der objektiven Welt, in seinem Gedankensystem unterbringen kann. Der alten Philosophie selbst bei Aristoteles waren alle diese Fragen noch merkwürdig fern gelegen; denn wenn z. B. Plato unter seiner Materie je den Raum verstand, so war das höchstens eine unbestimmte, halbpoëtische Ahnung. — Die Neuzeit erst sah sich auf diese Untersuchungen hingetrieben. Schon beim Begriff des Unendlichen, der jene Tage so lebhaft bewegte, wiesen wir auf die geographische Raumerweiterung und das entsprechende Aufblühen der höheren Mathematik hin. Der Bruch mit der ganzen bisherigen Entwicklung, der Gegensatz zu einer langen Vergangenheit musste das Wesen der Zeit überhaupt dem Bewusstsein und denkenden Geist interessant machen; die ganze, nunmehr der Neuzeit eigene Reflexion in sich musste das Auge öffnen für die Formen des „ausser uns und ausser einander" in Raum oder Zeit; je stärker sich der Geist auf sich selbst zurückzog, desto mehr musste ihm der Sinn für jene zwei Grundpotenzen des Seins aufgehen (vgl. den Kartesianismus und seine schroffe Dualität). Es kann nach den Gesetzen des geistigen Lebens durchaus nicht auffallen, wenn demnach das Nahe, ja Nächstliegende, in dem wir leben und weben, weit später ein Gegenstand der Spekulation geworden ist, als das viel Fernere und sachlich Entlegenere. Zum denkenden Betrachten gehört Lösung, ja gewissermassen gegensätzliche Fernrückung in die rechte Sehweite; diess aber hält bei den elementaren Formen unsres Daseins viel schwerer, als bei anderen. — Der tiefste Grund dieser Verlegenheit wegen des wissenschaftlichen Orts ist endlich die eigenthümliche Mittelstellung, welche Raum und Zeit zwischen Subjekt und Objektivität einnehmen. Mit feinem Gefühl lässt Plato die Mathematik Brücke zwischen Erscheinung und Ideenwelt sein. Obige zwei Hauptprinzipien der Form und Ordnung, so sehr ihr Ausser- und Nacheinander zunächst geistwidrig erscheint, sind doch die erste Begeistung der formlosen Materialität, deren Wesen

(z. B. in der Chemie) desshalb auch nur durch Auflösung in mathematische Gesetze erfasst werden kann. Räumliche und zeitliche Verhältnisse bilden die Unterlage und schematische Vorbildung rein geistiger Beziehungen (vgl. die Präpositionen der Sprache). Subjektiv gewendet und geredet haben sie Theil an der Anschauung oder Vorstellung, wie nicht minder am reinen Denken. Wollte man, was dem empirischen Zug näher liegt, sie aus ihrer Mittelstellung zur blossen Stufe der Sinnlichkeit herunterdrücken, so sträubt sich dagegen ihre hochwissenschaftliche Anwendung in der Mathematik. Wollte man sie, etwa wie Leibniz, ganz „intellectualisiren“, so widerspricht das doch dem natürlichen Bewusstsein garzustark. Aus all dem erklärt sich jedenfalls gleich am Eingang die obige Erscheinung und unsre Behauptung, dass der Geist bei Locke und Hume erst mühsam nach dem richtigen Fachwerk suche, in welchem er so nahe Bekannte wie Raum und Zeit unterbringen soll — zugleich ein geschichtlicher Beweis für das epochemachende Verdienst, welches sich wenig später der philosophische „Kopernikus von Königsberg“ erwarb, als er in seiner Aesthetik das „εὕρηκα“ sprach und den Schwebebegriff der „reinen Anschauung“ aufzustellen wagte.

Weit klarer als der Zusammenhang sind nun aber die Gesichtspunkte und leitenden Gedanken, nach welchen Hume über Raum und Zeit handelt oder endlich die mathematische Anwendung macht. Wenn wir oben Imagination und Ideenassoziation als die schlechthin beherrschenden Potenzen seines Denkens bezeichneten, so kommt nunmehr von den Beiden zunächst die Imagination oder die Vorstellung nach ihrem ruhenden Wesen in Betracht, gleichwie der Raum vor Allem, aber wegen ihrer Gleichförmigkeit auch die Zeit als die permanenten, ruhenden Prinzipien des Seins betrachtet werden können. Auf Grund des Vorstellungskarakters wird, wie wir sogleich im Einzelnen näher sehen werden, an Raum und Zeit mit noch weit mehr Entschiedenheit, als schon in der bisherigen Entwicklung, geleugnet oder abgethan, was irgend Allgemeinheit und Formalität genannt werden mag. Bei den Fragen der zwei folgenden Kapitel aber, bei Kausalität und Substanzialität erweist sich die Vorstellung in ihrer Bewegung oder als Ideenassoziation, indem es sich dabei um ein Geschehen und bewegtes Werden handelt. Wie die ruhende Vorstellung keinen Platz hat für die Allgemeinheit, so die Ideenassoziation keinen solchen mehr für die Nothwendigkeit,

sondern höchstens noch für ein gewisses Surrogat derselben. Hierin haben wir die treue, aus dem Grundbegriff entwickelte Signatur des Folgenden. Dasselbe ist nicht mehr, wie bei Locke zuerst noch, apologetisch-bauend und rekonstruirend gehalten, sondern von Anfang an polemisch-kritisch und schliesslich skeptisch gefärbt. Mutatis mutandis mag der Vergleich gestattet sein, wornach sich das Ganze darstellt, wie Kants Kritik d. r. V., wenn man die Analytik herausnimmt. Das Bisherige hat jedenfalls in der Tendenz einige Aehnlichkeit mit der Aesthetik, das Folgende mit der Dialektik und ihren (von spielender Systematik befreiten) Hauptfragen, als was die mathematischen Antinomien, der kosmologische Beweis und die psychologische Frage anzusehen sind — wesentlich das, was freilich ganz anderen Geists im Folgenden von Hume behandelt wird.

Beginnen wir mit der metaphysischen Erörterung von Raum und Zeit. Sie metaphysisch zu nennen sind wir freilich kaum berechtigt, denn eine derartige Behandlungsweise würde auch zumal in der, dem Metaphysischen so abgeneigten Red. I. auffällig sein. Etliche Abschweifungen aufs Gebiet und in die Rede- oder Denkweise der Schule abgerechnet bietet uns Hume in der That weit mehr eine subjectiv-psychologische Betrachtung. Locke, wie wir fanden, war noch weit weniger konsequent idealistisch; Raum, ja auch und Zeit galten ihm noch ziemlich harmlos dogmatisch als reale Gebilde, welche in den primären Qualitäten (dem „mere mathematicum“ der Körper) sich identisch abspiegelten. Hume dagegen vergisst schon hier nicht, dass die Konsequenz seines Standpunkts nur der empirische, strikt beobachtete Idealismus sei. Was ihn an Raum und Zeit intressirt, sind die Impressionen und Ideen davon. Seltsam erscheint ihm z. B. der landläufige Streit über die mathematischen Punkte, statt über deren Ideen zu reflektiren. Er sieht mit Ruhe und zum Ignoriren entschlossen dem Einwand gegen seine ganze Untersuchung entgegen, dass er ja nur von der Art spreche, wie die Dinge unsre Sinne berühren, nicht aber über die Dinge selbst und ihr sachliches Wesen handle. Das sei seine Absicht auch gar nicht, meint er, und übersteige die menschliche Kraft, welche nur die den Sinnen sich bietenden Eigenschaften, nicht aber deren verborgene Ursachen zu ergründen vermöge. So lange wir unsre Spekulation auf die Erscheinung beschränken, ohne Untersuchungen über die reale Natur und deren Operationen anzustellen, ist Alles

klar und deutlich, wir kommen in keine Verlegenheit mit irgend einer Frage; gehen wir aber weiter, so ist Alles voll Zweifel und Ungewissheit oder zum Mindesten für uns ohne Intresse und Bedeutung. Trotzdem lässt sich wenigstens soviel sagen: Unsre (Impressionen und) Ideen sind adäquate Repräsentationen der Objekte; was von jenen gilt, gilt auch von den Dingen, diess ist der oberste Grundsatz des ganzen menschlichen Wissens. Wenn man oft von einer Unmöglichkeit dieser oder jener Sache redet, so darf man demgemäss nur fragen: Ist sie vorstellbar oder nicht? Möglich ist jedenfalls, was „the mind conceives clearly", oder nichts, was wir uns „imagine", ist unmöglich. Hieran hat man also einen subjectiven Prüfstein auch fürs Gebiet des Objekts. An dieser letzteren Wendung sehen wir schon hier, was sich noch öfters bestätigen wird, dass sogar Hume, so resolut er ansetzt, vielleicht gerade als skeptisch vorsichtiger Mann den letzten Schritt nicht wagt, nemlich Raum und Zeit überhaupt und an sich als subjective, nur im Geist wohnende Gebilde oder Formen zu fassen (wie Kant); er will sich deren, nur uns nicht weiter berührende und intressirende Objektivität jedenfalls offen halten. So schwer hielt es, diese Grund-stamina der Welt zu idealisiren und das scheinbar Objektivste dem Subjekt zu vindiziren. Abgesehen davon lag für Hume ein weiteres Hinderniss zu diesem Schritt darin, dass er, wie wir gleich finden werden, Raum und Zeit ihrem Wesen nach durchaus nicht geistig und formal, sondern möglichst konkret fasste, wodurch der Rückfall in die objektive, gewöhnliche Betrachtung nahe gelegt war. — Die Grundfrage auf diesem, in der Hauptsache subjektiv-psychologischen Boden ist nunmehr: Wie entstehen unsre Ideen von Raum und Zeit? Locke, wie erwähnt wurde, betrachtet dieselben noch unbefangen als Gegenstand oder Ergebniss unsrer äusseren oder inneren Sinneswahrnehmung: „tout cela (z. B. une portion bornée de l'étendue) frappe nos yeux". Und zwar ist es nicht sowohl das konkret Ausgedehnte, als die abstrakte Ausdehnung und Räumlichkeit selber, welche er unmittelbar schauen lässt, indem dieselben ihm wesentlich noch die seitherige Bedeutung selbständiger, für sich existirender Formen haben und noch nicht mit der sie erfüllenden Stofflichkeit zusammenfallen. Körper oder Solidität und Ausdehnung sind ja bei ihm noch wohl zu unterscheiden. Konsequenter war schon Hobbes gewesen, wenn er den Raum bezeichnet als phantasma rei existentis quatenus

existentis i. e. quatenus apparet extra imaginantem; und die Zeit als phantasma motus, quatenus in eo imaginamur prius et posterius, id est successionem.*) Hier ist schon die vom Standpunkt geforderte Wendung zum konkreten Ding genommen, Raum und Zeit aber (diess freilich nur halbkonsequent bei seinem Nominalismus) werden als nachträgliche Abstraktionen daraus, als ein Absehen von allen andern Eigenschaften ausser der Räumlichkeit und Succession betrachtet. Hume thut einen weiteren Schritt. Sie als objektiv-metaphysische Formen zu betrachten, kann er natürlich keine Neigung haben; auch scheint er in ehrlich strengem Empirismus zu fühlen, dass denn doch die Form im genauen und reinen Sinn so wenig als z. B. die Negation etwas sinnlich Wahrnehmbares sei. Die Fassung von Hobbes aber räumt der Abstraktion noch zu viel Rechte ein, mehr als Hume bei seiner Leugnung derselben und der allgemeinen Begriffe überhaupt zugestehen kann. Eine Hereinnahme in den Geist selber etwa als reine, apriorische Anschauungsformen verbietet sich auf diesem Boden zum Voraus. So bleibt denn in der That nichts übrig, als an Beiden den Formkarakter, der dem Rationalismus gerade als die Hauptsache und das punctum saliens erscheint, so gut wie fallen zu lassen und sich, soweit nur irgend möglich oder ohne handgreiflichen Cirkel zulässig ist, aufs Stoffliche, d. h. auf die konkrete Raum- und Zeit**erfüllung** zurückzuziehen. Damit ist das genaue Gegentheil des rationalistischen Formalismus erreicht, welcher bei Kartesius die abstrakte Ausdehnung als das Wesen des (rein mathematisch betrachteten) Körpers bestimmte. Hume macht die Konverse und sagt ganz physikalisch: Das Wesen der Ausdehnung ist der Körper, richtiger seine sinnlichen Eigenschaften, beziehungsweise deren Ideen. Es fragt sich nemlich wie bei allen schwierigen Punkten, wo der Ursprung einer Idee gesucht wird, von welcher Impression als unerlässlich Erstem dieselbe stamme. Beim Raum jedenfalls fällt die innre Impression (Liebe, Hass u. s. w.) weg und bleibt nur die äussere oder eigentliche Sinneswahrnehmung. Beachten wir nun genau die Art, wie z. B. beim Anblick oder entsprechend beim Betasten eines Tisches die Idee der Ausdehnung entsteht. Das Auge liefert uns nur farbige, der Tastsinn nur berührbare Punkte „disposed in a certain manner", sonst gar

*) Logica I. 83.

nichts; so kann auch die kopirende Idee nichts weiter enthalten, als solche sinnliche Punkte und die Art ihrer Apparenz. Allmälig nehmen wir Punkte wahr, die in der Farbe oder sonst einer Qualität verschieden sind. Das lehrt uns abzusehen von der Verschiedenheit (so weit möglich — d. h. in der obigen knapp beschränkten Art, wie er denn doch die Abstraktion noch zugestehen muss!) und nur die Disposition oder Erscheinungsweise, in der sie übereinstimmen, im Auge zu behalten. Jene identische disposition*) of visible and tangible objects gibt uns demnach die (in der Schule abstrakt genannte) Idee des Raums. Dass aber bei derselben die konkrete Erfüllung das schlechterdings unerlässliche, ja hauptsächlichste Moment ist, zeigt auch eine andre Betrachtung. Der letzte Bestandtheil der Zusammensetzung, die wir Ausdehnungsidee nennen, ist die Punktidee. Was ist sie? Nicht Ausdehnungsidee, denn sie soll ja die letzte, unausgedehnte Einheit sein; aber auch nicht Nichts, sonst wäre ja das Ganze gleichfalls Nichts; bleibt nur, sie als Idee farbiger und solider Punkte oder sensibler Qualitäten zu fassen. Die letzten Theile wären nichts, wenn nicht filled with something real and extend.**) Wie der Theil, so das Ganze, demnach ist auch die Idee des Raums überhaupt nichts, wenn wir sie nicht als Objekt der Sinne mit konkreter Füllung betrachten. Ebenso verhält es sich mit der Zeitidee. Locke hatte sie aus der Reflexion entstehen lassen. Diess ist insofern zu eng, als unter Reflexion ausdrücklich nur die Beobachtung der eigenen Seelenthätigkeiten im Unterschied vom Sinnenleben verstanden wird. Geahnt ist freilich das Richtige d. h. der innere Sinn Kants oder die am Selbstbewusstsein ein identisches Mass besitzende Beobachtung und Auffassung des ganzen Bewusstseins als subjektiven Bewusstseins in seinem bunten Wechsel. Soweit kann Hume noch nicht gehen; aber er bemerkt wenigstens, dass das ganze Gebiet unserer Perceptionen, Ideen sogut als Impressionen aller

*) Diess „abstractum“, welches bei Hume nur bittweise und möglichst wenig betont auftritt, bildet bei dem Rationalismus z. B. eines Leibniz das Centrum der Definition: der Raum ist ordo coëxistentiae, die Zeit ordo successionis.

**) Eine durch Aehnlichkeit und Verschiedenheit interessante Parallele bilden die „points metaphysics“ bei Leibniz, welche — aber als immaterielle Kraftpunkte — ebensowohl exact, wie die mathematischen, als reell, wie die physischen sein sollen.

Art, in ihrer Succession aufgefasst die Zeitidee ergeben, deren Bezirk desshalb grösser sei, als beim Raum. Wo keine succedirenden Perceptionen sind, ergibt sich auch keine Idee der Zeit (tiefer Schlaf, gespannte Aufmerksamkeit); ja, dieselbe ist überhaupt und nicht nur bei ihrem ersten Eintreten unmöglich denkbar ohne jene Füllung. Stammt sie doch nicht von einer besondern Impression neben den Impressionen der succedirenden Objekte, sondern entsteht nur von der Art, wie Impressionen dem mind erscheinen; z. B. fünf Flötentöne nach einander geben die Idee der Zeit, welche aber keineswegs eine sechste Impression zu Grunde liegen hat. Kurz, wie die Raumidee, so ist auch die der Zeit nichts Anderes, als die Idee verschiedener Objekte, gestellt in einer gewissen Art d. h. succedirend. — Mit dem Bisherigen ist eigentlich auch schon die zweite Frage beantwortet: Gibt es einen leeren Raum (Zeit) oder nicht? Die grosse, fast ermüdende Umständlichkeit, mit welcher Hume diesen Punkt zum Ueberfluss noch weiter und ausdrücklich behandelt, indem er z. Th. dieselben Beweise dagegen aufführt, welche Locke dafür geltend gemacht hatte, erinnert uns daran, dass das eine die damalige Zeit viel beschäftigende Frage war. Diess zunächst im Zusammenhang mit den Kopernikus-Newtonischen Entdeckungen über das Weltgebäude, über jene Kräfte, welche auf unermessliche Weiten und ohne füllende „Media“ wirken. Der tiefere Grund ist aber der, dass der Geist in dieser schematischen Fassung unter dem Begriff des Leeren sinnlicher zu ergründen suchte, was er eigentlich geistiger meinte, nemlich den Begriff des „Reinen“, der schlechthinigen, ja apriorischen Formnatur von Raum und Zeit. Mit ihren oft etwas hölzernen und scholastischen Untersuchungen über den leeren Raum mussten die Vorgänger dem Königsberger Weisen vorarbeiten, der erst das gesuchte Wort fand. — Hume kann, wie sich nach dem Obigen von selbst versteht, das Leere nicht zugeben, soweit es sich wenigstens um eine berechtigte, auf wirkliche Sinneswahrnehmung gegründete subjektive Idee desselben handelt. Ueber die Objektivität hat er auf seinem Standpunkt keine Rechenschaft zu geben, wenn er auch gerade auf diesem Boden der Schulfragen von einem gewissen Hinüberschwanken zur Realität nicht immer ganz frei bleibt. Seine Position ist nun von Anfang an fest und entschieden; es gilt nur fremde oder selbstgemachte Einwürfe zu widerlegen. Die Behauptung, dass

die Möglichkeit der Bewegung ein Vacuum erfordere, wird in der Hauptsache der „Naturphilosophie“ zur Erledigung überwiesen. Misslicher und wesentlich von ihm selbst zu beantworten ist der Einwand, dass man sich ja doch einen leeren Raum vorstellen könne (denk- d. h. vorstellbare Hypothese einer wunderbaren Vernichtung eines Theils der Materie ohne nachrückende Bewegung — mit solchen etwas steifen Hypothesen wird hier überhaupt viel operirt!) Hiegegen zieht sich Hume, der sonst selber das Vorstellbare für möglich erklärt, auf den andern sensualistischen Kanon zurück und erklärt, ein derartiges etwaige Leere gebe doch als leer keine Impression, somit auch keine zulässige Idee. (Den tiefern Grund, warum er hier auf einmal die Vorstellung nicht mehr zu Recht bestehen lässt, mag man wohl darin finden, dass in der faktischen, auch von ihm nicht geläugneten „Vorstellung“ des leeren Raums entweder eine sehr hochgesteigerte Abstraktionskraft oder aber geradezu das Vermögen der „reinen Anschauung“ hereinspielt, welche er natürlich beide nicht acceptiren kann). Jedenfalls fällt ihm aber nun die Aufgabe zu, zu erklären, wie und auf welchem Weg man denn doch zu einer Idee des Leeren komme, von dem man nun einmal soviel rede, also doch gewiss auch etwas wisse. Da nach seiner Grundanschauung gar keine, jedenfalls keine einfache Idee jemals ohne vorhergehende Impression möglich ist, so würde das thatsächliche Vorhandensein von jener auf diese und somit auch endlich auf die Sache schliessen lassen. Das Leere aber könnte doch wohl nur als einfache Idee betrachtet werden, fürs andre aber (gewiss mit Recht) nicht als Gegenstand einer Impression zu bezeichnen sein. Kein Wunder also, dass Hume hier in ein ziemliches Gedräng mit seiner Hauptanschauung kommt und den schon früher erwähnten höchst umständlichen Exkurs über die Verwechslungen und Irrthümer der Ideenassoziation mitten drunter hinein für nöthig hält, um sich aus der Schlinge zu ziehen. Seine sehr mühsame und weitläufige Lösung kommt nemlich darauf hinaus, dass wir vielfach einen leeren Raum wahrzunehmen wähnen, während wir in Wirklichkeit nur eine Distanz (z. B. in der Finsterniss, Perspektive u. s. w.) wahrnehmen oder vielmehr richtiger, bloss aus gewissen Anzeichen (Schatten, Lichtwinkel u. A.) erschliessen, ohne dass uns die Ausfüllung derselben zum Bewusstsein zu kommen braucht. Indem wir Eines für das mehrfach verwandte Andre nehmen,

glauben wir, eine Impression des Leeren gehabt zu haben und bilden auf Grund dessen unsre vielgerühmte Idee des Vacuum. Ganz so ist es mit der Zeit. Eine Art Leere wird angenommen, wenn man z. B. einem unwandelbaren, successionslosen Objekt Dauer zuschreibt. Natürlicher und ungekünstelter Weise liesse sich aber eine Idee nur auf Dinge und Zustände anwenden, von welchen sie auch ursprünglich herstammt; also passt die Zeitidee nicht auf Successionslosigkeit. Weil wir aber immer (andre) wechselnde Vorstellungen haben, so ist uns die Zeitidee stets präsent, was uns auch zu an sich unpassenden Applicirungen veranlasst, wie es die Obige ist. — Es ist klar, wie diese Untersuchungen wenig eigenen Werth haben; nur dass sie einen Einblick in die eigenthümliche Operationsweise des Hume'schen Denkens geben sowie bei genauerem Zusehen unter der Oberfläche des etwas scholastischen Verlaufs manche nicht unintressante, tiefere Erwägung und Konsequenz durchblicken lassen.*)

Den letzten Punkt bildet die gleichfalls so beliebte Zeitfrage des unendlich Kleinen. Mit feinem empirischen Gefühl wird nemlich ganz vorwiegend dieses und nicht das unendlich Grosse behandelt, indem das Letztere handgreiflich über die Erfahrung hinausreicht und nur Ersteres innerhalb der gegebenen endlichen Erscheinung implicite als Moment enthalten zu sein scheint, während freilich eine genauere Beachtung für Beide die gleiche Transcendenz ausweist. Schon bisher hat Hume alle seine Entscheidungen über Raum und Zeit streng im Sinn und Geist der blossen Vorstellung getroffen, ja sogar selbst diese zu verleugnen angefangen, als sie zu rein und hoch werden wollte. Auf ihrem Durchschnittsniveau ist es deren Wesen, bei den seitherigen mehr qualitativen Problemen plastisch konkret zu verfahren, unter Abweisung der Abstraktion (oder vollends der reinen Apriorität des Anschauens) die Form schlechterdings nur in und mit dem Stoff verschlungen, ja sogar von diesem überwuchert zu bieten, während sie doch in Wahrheit nur Sache des Gedankens oder der gedankenmässig durchgeisteten Phantasie ist.**) Bei dem quantitativen Problem des Unendlichen nun muss die Vorstellung ihre plastische Geschlossenheit und Parti-

*) Insbesondere mag der ganze Abschnitt als eine Vorschule zum Verständniss der 1ten Kantischen Antinomie gelten, wie das Folgende sie für den 2ten Widerstreit bietet.

*) Kants „reine Anschauung" stellt diesen Berührungspunkt oder die

kularität erweisen. Sie ist jedenfalls in ihrer Hume'schen Haltung das in Rahmen gefasste Einzelbild und dem Unendlichen keineswegs gewachsen. Locke suchte dasselbe noch soweit möglich rekonstruirend zu erhalten, und zwar konkret gefasst als eine idée fugitive, die abstrakte Unendlichkeit dagegen als gegeben in dem unbegrenzten Prozess der Addition oder Subtraktion. Allein hier wie an andern Punkten (Reflexion) mussten die Nachfolger rügen, dass diess genau betrachtet gar keine „Ideen", oder wie sie und im Grund auch Locke das verstanden, keine Vorstellungsbilder, also nichts Solides, auf diesem Standpunkt noch weiter Berechtigtes seien. Daher sie mit mehr oder weniger Nachdruck die natürliche Denk- oder Vorstellbarkeit unsrer fraglichen Idee leugneten und damit dieselbe aus dem Katalog unsres Bewusstseins strichen. Solche schon bei der Darstellung Locke's kurz erwähnte Ansichten bringt endlich Hume konsequent, ausführlich und mit grösster Bestimmtheit zum Ausdruck und Abschluss. Allerdings, beginnt er, hat man in diesen Fragen mit der natürlichen Schwäche und Unstetigkeit unsrer Vorstellung (des Kleinsten und Grössten) zu kämpfen; daher die Schwierigkeit der Untersuchung, die aber doch zu einer Lösung führen kann, wenn wir uns nur an das uns bekannte und vertraute Gebiet des subjektiven Bewusstseins halten. Hier lautet der oberste Satz: Die Fassungskraft des mind ist endlich und beschränkt und vermag daher eine Unendlichkeit nie in adäquater Vollkommenheit zu begreifen. Die unendliche Theilbarkeit eines Endlichen angenommen, würden sich unendlich viele, dasselbe konstituirende Theile ergeben, was unser Geist nicht fassen kann, während er doch erfahrungsmässig das der etwaigen Theilung zu Grund liegende Ganze wohl umspannt. Also müssen wir ein Ankommen bei letzten Theilen annehmen, die nicht mehr theilbar sind, sondern nur noch Vernichtung als allerletzten Schritt zulassen. Sie unter dem Titel der „mathematischen Punkte" als nichtig zu bekämpfen, da diese, selbst nichts, auch in der Zusammensetzung keine Realität geben können, dieser Einwurf erledigt sich durch die Bemerkung, dass man denselben ja Farbe und Solidität verleiht (die

Ineinanderwirkung der höheren und niederen Geistesstufe dar. Eben wegen dieser Duplizität ist hier der natürliche Ort der ächten Antinomien (des „zu engen und zu weiten Begriffs", wie Kant es ausdrückt).

Ahnung der Leibnizischen „centres de force“). Dasselbe lässt sich nun umgekehrt durch ein psychologisches Experiment bestätigen. Nehmen wir, was nach dem zuerst Gesagten möglich ist, die kleinste Idee von Ausdehnung und beginnen mit ihr eine fortlaufende Addition, so wird die Zusammensetzung immer grösser. Geht die Addition oder Multiplikation in infinitum, so dass wir unendlich viele Theile erhalten, dann bekommen wir auch als Summe oder Produkt eine unendliche Ausdehnung. Unendliche Zahl der Theile und unendliche Grösse des Ganzen entsprechen einander, also ist kein endliches Quantum (wie es uns die Erfahrung liefert) endlos theilbar. Dasselbe in andrer Wendung: Reale Existenz hat nur die strenge mathematische Einheit, die Vielheit oder Zahl aber nur auf Grund der ersteren. Hätten wir also keine letzten Einheiten, so auch keine Zahl oder Grösse. All das gilt vom Raum, wie von der Zeit. Bei dieser ist noch ein weiterer Beweis möglich: Die Leugnung letzter untheilbarer Zeiteinheiten höbe das ganze Wesen der Zeit auf, wornach dieselbe nie Koëxistenz, sondern nur Succession der Theile aufweist; Jenes aber wäre die unvermeidliche Konsequenz einer nirgends ruhenden, nie letzte Momente setzenden Theilung. Diess fordert gebieterisch, ein Kleinstes und eine absolute Grenze für die Imagination oder Idee anzusetzen. Nehmen wir z. B. die Idee eines Sandkorns; sie ist ganz klar. Was soll aber die Idee eines Tausendtel desselben heissen? Das Zahlwort verstehen wir wohl, aber die idea, das image von $1/_{1000}$ ist gleich dem image von 1; nichts Neues, kein Fortschritt über das in 1 schon erreichte Vorstellungsminimum hinaus wird gewonnen. Dasselbe ist von den Sinneseindrücken oder Impressionen zu sagen. Das Auge, das Ohr hat eine Minimumsgrenze seiner Empfänglichkeit, die durch künstliche Mittel, wie Mikroskop oder Fernrohr, verschoben werden mag. Aber dann wird nur das vorher schlechthin Unsichtbare d. h. für die Impression gar nicht Seiende, an oder über die Grenze des letzten Eindrucks gebracht. Es ist also falsch zu sagen, dass wir uns von dem, was über einen gewissen Grad von Grösse oder Kleinheit geht, keine adäquate Vorstellung mehr machen können; entweder heisst es: ganz adäquat, oder gar nicht. Dieser Irrthum stammt nemlich aus der Beziehung der Idee oder Impression auf die Dinge. Hiebei erweisen sich unsre images als „disproportioned“. Wir finden durch die „reason“, dass es

noch viel kleinere Dinge giebt, als unsre Vorstellung erreicht oder wenigstens ohne künstliche Hilfe zu gewinnen vermag. Das hebt jedoch die unzweifelhafte Thatsache nicht auf, wornach unsre (natürlich oder künstlich erworbene) Idee und Impression eine absolute Grenze hat. — Und so gelten die bisherigen Sätze und Beweise zunächst und im Wesentlichen nur vom subjektiven Bewusstsein. Doch verräth sich hier das schon angedeutete, noch nicht völlig entschiedene Schwanken zwischen rein idealistischer und realistischer Betrachtung, wenn auch die Neigung unverkennbar ist, wenigstens in diesen Ergebnissen keinen Unterschied zwischen Beiden zu machen. Einmal*) wird die Annahme von unendlich kleinen Körpern geradezu als false reason bezeichnet, obwohl das durch die bisherige Erörterung eigentlich noch nicht bewiesen ist.

Das Intressante an diesem ganzen Abschnitt, um nach der ermüdenden Einzelausführung den Brennpunkt noch einmal hervorzuheben, ist der deutliche Erweis, wie die Leugnung des Unendlichen von Anfang an durch den von Hume eingenommenen, theilweise recht massiven Vorstellungs- (Bilder-) Standpunkt bestimmt ist. Die daneben hergehende, aber freilich nur sehr gelegentliche und verlegene Anerkennung des Zahlenprogresses ($1-\frac{1}{1000}$ u. s. w.), ebenso die Erwähnung der sound oder false reason lassen, jedoch ohne auf diesem Standpunkt sie motiviren oder irgend weiter verwerthen zu können, eine andre und höhere Potenz neben der Vorstellung durchscheinen, ich meine die absolute Macht des selbst entschränkten, allgemeinen Gedankens, in welcher der Rationalismus (z. B. die Antithesis der Kantischen Antinomien) solchen transcendenten Ideen, wie dem Unendlichen allein eine Heimath sichern zu können glaubt. — Der ganze obige Passus ist aus Red. I. entnommen, während er in Red. II. an diesem Ort völlig fehlt und auch später nur mit grösster Kürze nachgeholt, aber im Wesentlichen anerkannt wird. Es hat diess wohl hauptsächlich formelle Gründe. Unwillkürlich hatte die Untersuchung doch einen etwas schulmässig metaphysischen Karakter annehmen müssen und sich auch von ermüdenden, fast langweiligen und oft etwas spitzfindigen Wendungen nicht ganz frei zu erhalten vermocht. All das lag an sich gar nicht in der Richtung und Tendenz des Hume'schen Denkens, sondern war

*) I. 70.

eher nur ein Nachklang vom Studium der Vorgänger. Daher lässt Red. II. formell ganz konsequent es fallen, um in ihrer expediten, viel unterhaltenderen Art schneller zur Hauptsache, der Kausalität, zu kommen. Sachlich hatte Red. I. die mathematischen Fragen erst als Anhang zur metaphysisch-psychologischen Erörterung des Raums und der Zeit gegeben oder sie vielmehr nur unter der Reihe der übrigen Einwände als wichtigsten derselben mitbehandelt. Red. II. in ihrem entwickelteren Sinn für das konkret Angewandte und darum auch Fesselndere macht diess gerade zur Hauptsache, während die allgemeinen Erörterungen in den Anhang oder in Anmerkungen zurücktreten. In mehr als bloss formeller Hinsicht bezeichnend ist aber der Ort und Titel, unter welchem das jetzt geschieht, nemlich unter der Ueberschrift: Of the academical or sceptical philosophy, with regard to reason.*) Wir haben ganz den Ton der Kantischen Dialektik, bloss ohne Lösung. Früher hatte Hume unter strenger Behauptung des Vorstellungsstandortes wenigstens bei diesen Fragen alle rationalistischen Einwendungen mit ziemlich dogmatischer Sicherheit abgewiesen oder lösen zu können geglaubt. Allmählig aber wird er, offenbar durch die unbeirrte Auktorität der mathematischen Wissenschaft, denn doch etwas weniger sicher, ja geradezu wie schüchtern und verlegen. Er lässt die Einwände der math. Demonstration ungelöst stehen oder weist wenigstens nur noch mit halber Energie auf seinen früheren Lösungsschlüssel, die Leugnung der allgemeinen und abstrakten Ideen hin (cfr. oben, S. 126 Anm.). Da er aber seinen Hauptstandpunkt, die Ursache dieses Widerstreits, auch nicht aufgeben will, so schärft sich damit lediglich der Gegensatz von Thesis und Antithesis und wird im Wesentlichen erst jetzt zur Skepsis, welche ihr Urteil suspendiren zu müssen glaubt. So spiegelt sich an diesem kleinen Beispiel der karakteristische Zug seiner ganzen Erscheinung, dass nemlich die Vorstellung an sich selbst erschrickt, wo sie die Konsequenzen bemerkt, und in ihrer zuerst überwiegend siegesgewissen Leugnung oder Bekämpfung des Gedankens bedeutend nachlässt. Dieses Erschrecken aber, das sich zunächst noch nicht fassen kann, gibt eben die wahre Skepsis, wie wir schon früher darauf hinwiesen, dass Red. II. gleich bei der Bestimmung des Ausgangspunkts einlenkt und gegen

*) IV. 177ff.

eine zu masslose Verachtung der „Wissenschaft" das strenge, abstrakte Denken doch wieder in Schutz nimmt. Mit dieser Kautele, dass die den Widerstreit lösenden Gedanken sich in Red. II. zwar auch finden, aber viel weniger nachdrücklich geltend gemacht werden und schon äusserlich mehr nebensächlich erscheinen, ist es gestattet, die nun folgende mathematische Erörterung abermals hauptsächlich der ausführlicheren Red. I. zu entnehmen.

Raum und Zeit, bemerkten wir früher, sind bei ihrer eigenthümlichen Mittelstellung zwischen Vorstellen und Denken (subjektiv geredet) sehr in Gefahr, einseitig sensualisirt oder intellektualisirt zu werden (wie Kant die Differenz von Locke und Leibniz formulirt). Das Erstere mag dem empirischen Bewusstsein einleuchten, aber die mathematische Wissenschaft wird Protest erheben, wenn die Konsequenzen auch für sie gezogen und ihrem Objekt der Karakter der (reinen) Form und Allgemeinheit, mit Einem Wort das gedankenmässige Element genommen wird. Hume fühlt diess wohl. Jene Fragen, meint er, sind für das gewöhnliche Leben und den sorglosen Blick so klar und einfach, aber bei der genaueren, d. h. mathematischen Untersuchung wird Alles voll von Bedenken und Widerspruch. Kein priesterliches Dogma, erfunden, die rebellische Vernunft zu zähmen, stösst so stark gegen den gewöhnlichen Verstand an, als mehrere dieser Probleme (namentlich die unendliche Theilbarkeit u. s. w.). *) Während Locke in seinem von uns apologetisch genannten zweiten Buch nur mit einzelnen, besonders misslichen Begriffen (Negation, Abstraktion, Unendliches) sich auseinandersetzt, unternimmt also Hume den parallelen, noch intressanteren Versuch, seinen feindlichen Vorstellungsstandpunkt mit einer ganzen, hochstehenden Wissenschaft, wie die Mathematik ist, zu reimen — völlig im Sinn und Geist Berkeley's, nur viel ausführlicher und entschiedener. Die Mathematiker seiner Tage „are wont" zu sagen, dass sie die besten Beweise gegen seine Theorie von Raum und Zeit haben. Fast alle unter ihnen sind, mit den Metaphysikern verbunden, die geschworenen Feinde der obigen Sätze; Lehren wie die unendliche Theilbarkeit sind ihr Stolz und ihr Triumph, sie werden daher mit Pomp verkündet; — mit gutem Grund knüpft der Einspruch gerade an diesen unter den drei

*) Vgl. oben Berkeley contra Halley als „the infidel mathematicien".

früheren Punkten an, da hier vor Allem der vorstellungsfreie Gedanke einsetzt. — Hume fühlt in der subjektiv-psychologischen Haltung seines ganzen Denkens sehr richtig, dass der Brennpunkt des Streits in dem psychologischen Vermögen liege, mit welchem bei mathematischen Fragen gearbeitet werde. Nun wollen die Fachmänner ihm zunächst durch die „distinction of reason", d. h. durch die „partial consideration" oder Abstraktion entschlüpfen, um der unmathematischen Massivität seiner Vorstellungselemente zu entgehen. Allein diess bis zu einem gewissen (sehr niederen) Grad, wie wir früher hörten, auch zugegeben, ist doch gerade für die fraglichen Probleme nichts gewonnen. Selbst die abstrakte Vorstellung bleibt eben Vorstellung, verharrt also wesentlich auf dem Boden gerade der Hume'schen Sätze. Mögen wir immerhin bei Punkt, Linie, Ebene u. s. w. von jeder andern als der gerade in Betracht kommenden Dimension „abstrahiren", so kann doch auch so die betreffende Idee nicht endlos theilbar gesetzt werden. Sonst hätten wir an jenen Grenzbegriffen gar keine sichere Grenze, wie es doch für jede endliche Quantität (unter Andrem namentlich auch für die Berührung von Kreis und Gerader) nöthig ist, sondern jene verschöbe sich durch weitere Theilbarkeit in infinitum und jeder Beweis hörte auf.*) Andre gehen desshalb noch weiter und behaupten mit jener Abstraktion nicht zufrieden, dass die Objekte der Geometrie überhaupt blosse Ideen seien, die nie real existiren noch existiren können. Hiegegen ist zu sagen, dass jede klare Idee wenigstens möglich ist. Ebenso ist die verwandte Ausflucht unhaltbar, wenn die Mathematiker meinen, ihre Objekte seien so fein und spiritual, dass sie gar nicht unter die „conception of fancy" fallen, sondern durch ein „pure and intellectual view" erfasst werden müssen — ganz wie die Philosophen bei ihren abstrakten Ideen reden! Diess ist ein unehrliches Kunststück und die Ausflucht vom Klaren zum Unklaren. Alle Ideen stammen

*) Hier sind Hume und seine mathematischen Gegner offenbar über das Objekt des Streits nicht ganz einig. Auch Diesen ist Punkt, Linie, Fläche die absolute Grenze, wo eine Theilung in Länge, Breite oder Dicke gar keinen Sinn hat, weil jene Elemente in der Mischung von Anschauung und Gedanken ein Maximum des Letzteren darstellen. Hume dagegen fasst sie ganz anschauungsmässig als empirische Minima der betreffenden Dimensionen; und hier wird der Mathematiker allerdings nie eine Grenze der Theilbarkeit zugestehen.

als Kopien von den Impressionen*) und müssen also wie diese klar und bestimmt (d. h. greifbar!) sein, wenn man nur Acht gibt und ihre (intensive) Schwäche durch scharfe Aufmerksamkeit ersetzt. Es bleibt somit in der Mathematik, wie überall sonst, bei der „fancy“ und ihren images. Mag auch die aufs Papier gezeichnete Figur nicht der eigentliche Gegenstand der Untersuchung sein, sondern „only serving to convey certain ideas with greater facility“, also bloss den Anhalt für die Idee bieten, so ist doch der Unterschied zwischen beiden nur ein fliessender und das Vorstellungsbild ist wesentlich gleich dem Papierbild. Somit sind Sensation und Imagination als alleinige Basis für die ersten Prinzipien festzuhalten und es gelten hienach die obigen, von dorther entnommenen Resultate auch für die Grundbegriffe der Mathematik. — In der That, fährt Hume fort, seien diese, wie sie in den Anfangsdefinitionen niedergelegt erscheinen, allein vom Standpunkt der letzten, untheilbaren Grössen aus verständlich, wie schon soeben bei Gelegenheit der Abstraktion bemerkt wurde. Anders freilich stellen sich die Demonstrationen, welche (was besonders Red. II. noch genauer ausführt) die offenbare Absurdität der unendlichen Theilbarkeit durch höchst klare Beweise stützen oder wenigstens zu stützen scheinen. Wählen wir nur Ein Beispiel für viele: Der Winkel von Tangente und Kreislinie ist kleiner, als der von irgend welchen zwei Geraden. Vergrössern wir nun vollends den Kreisdurchmesser, so wird jener Winkel in infinitum kleiner; der Beweis ist so klar, wie für die Winkelsumme des Dreiecks. — Wo zeigt sich nun ein Ausweg aus diesem Widerstreit von Thesis und Antithesis? Wie Red. I. mit dogmatischer Bestimmtheit, Red. II. nur noch mit halbgutem Gewissen erklärt, liegt die Lösung in dem zu machenden Zugeständniss, dass die Mathematik (d. h. die Geometrie) überhaupt gar keine so exakte Wissenschaft sei, wie man meist wähne. Ihre Elemente sind und bleiben die gemeinempirischen, mehr oder weniger plumpen und massiven Vorstellungsgrössen (denn der — wieder als Schema bezeichnende — Rekurs auf Gott, welcher doch gewiss z. B. einen schlechthin genauen Kreis machen könne, hat keinen Werth!). Sind so schon die Elemente weit von der vollen

---

*) vgl. oben beim leeren Raum die Abweisung der impressionsfreien Vorstellung!

Schärfe und Genauigkeit entfernt, so ist noch weniger von den Demonstrationen ein Besseres zu erwarten oder gar zu glauben, dass sie etwas ihrer eigenen Basis, dem Augenschein (und der Vorstellung) Widersprechendes eruiren werden. Scheinbare Resultate, wie die unendliche Theilbarkeit, dürfen also immerhin als werthlose, fiktive Spitzfindigkeiten abgewiesen werden. — Dass nemlich im Wesentlichen nichts Anderes als Augenschein und Augenmass den Ausschlag gibt, zeigt sich deutlich, wenn man noch weiter einige der wichtigsten quantitativen oder qualitativen Begriffe aus der Geometrie einer unerbittlichen Untersuchung unterwirft. Nehmen wir die gerade und krumme Linie. Für den Sinneneindruck ist der Unterschied durchaus klar; schwierig aber wäre die Definition. Die Gerade, sagt man, sei der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten. Das ist jedoch nur eine Eigenschaft und nicht das Wesen; überdiess involvirt es die genaueste Längenvergleichung mit andern Linien, was wir sogleich in seiner absonderlichen Schwierigkeit darthun werden. Oder die Ebene soll nach der Mathematik durch die Fluxion einer Geraden entstehen. Allein unsre Idee der Ebene ist von dieser künstlichen Entstehung unabhängig; auch setzt letztere die nach obigem selbst nicht sichere Idee der Geraden und überdiess in kompletem Cirkel selbst schon eine Ebene voraus, in welcher sich die fliessende Gerade bewegte. Noch stärker zeigt sich Dasselbe bei dem Grundbegriff der Demonstrationen, dem der Gleichheit (bezw. des Grösser und Kleiner), welcher schliesslich von der Leugnung wie der Behauptung unendlicher Theilbarkeit ebenmässig schwer zu bestimmen ist. Scheinbar das Einfachste wäre, zu sagen: Gleich sind z. B. zwei Linien, wenn sie dieselbe Zahl von Punkten enthalten. Es ist diess zwar gewiss ein genauer und exakter, aber praktisch ein ganz nutzloser Massstab; denn wer kann die kleinen Punkte zählen? Die unendliche Theilbarkeit kommt nicht einmal soweit, da jede Quantität für sie eine unendliche Zahl von Punkten enthält; unendlich aber ist gleich unendlich, sonach wären alle Linien einander gleich. Ein besserer (geometrischer) Ausweg ist, die Gleichheit nach der Kongruenz zu bestimmen. Indess auch hier käme es schliesslich, um sich von der völligen Deckung zu überzeugen, auf selbiges Abzählen der Punkte heraus. So bestätigt sich ganz vornemlich am Begriff der Gleichheit der obige Satz, dass der einzige Bestimmungsgrund und Massstab die „whole united

appearance“ und die darauf gegründete Vergleichung ist. Meist ist die Sache self-evident und diese Art von Messung genügend. Die very idea of equality, welche allein auch praktisch brauchbar ist, gründet sich auf die particular appearance (den unmittelbaren Eindruck), korrigirt etwa als blosses beiläufiges Augenmass durch Nebeneinanderstellung oder gemeinsamen Massstab, was freilich Beides nie eine absolute Sicherheit und Genauigkeit geben kann. Daran knüpft sich nun weiter die geistige Bildung eines lediglich imaginären Massstabs (a plainly imaginary standard). Die „Vernunft“ (vgl. S. 144) zeigt uns das Vorhandensein viel kleinerer, als der zunächst sinnlich wahrnehmbaren Theile, welche durch kein Mass und kein Instrument mehr fassbar sind, während doch ein Mehr oder Weniger derselben uns eine zunächst angenommene Gleichheit entschieden alterirt. So denken wir uns nun einen Massstab, der auch diese kleinen Differenzen noch anzeigt und mit dessen Hilfe also eine absolute Genauigkeit der Messung, z. B. eine reine und restlose Gleichheit gewonnen werden kann. Allein diese Annahme einer, alle Sinnen und Werkzeuge übersteigenden Korrektur ist lediglich nur Fiktion des mind, ebenso nutzlos und unfasslich, als doch wieder natürlich, da es ja bloss eine unbegrenzte Steigerung der vorhergehenden, noch praktisch brauchbaren Korrektur ist (I proceed after this manner even after the reason has ceased, which first determined the action to begin). Dasselbe findet auch bei der Zeit Statt, die sogar noch weniger genau messbar ist, als der Raum und andre Dinge. — Hienach hat also die geometrische Wissenschaft, den Anspruch auf äusserste Genauigkeit und Präzision aufgebend, sich damit zu begnügen, beiläufig (roughly) und nur mit einiger Freiheit richtig zu sein. Von Belang freilich sind ihre Irrthümer nie und kämen gar nicht zur Sprache, wenn nicht die überspannten Forderungen den Widerspruch hervorriefen. Trotz dieses Mangels an vollkommener und infallibler Wissenschaftlichkeit überragt sie doch das unvollkommene Urteil der Sinne und Einbildung um ein Beträchtliches. Dass z. B. die Winkelsumme eines Tausendecks gleich ist 1996 R., findet nur die Geometrie und nicht der Augenschein. Jene hat den Werth, trotz ihrer ungenauen Prinzipien verwickelte Fälle in einfache Momente aufzulösen. Und gegenüber den „moral sciences“ (Kausalität u. A.) hat sie den Vorzug, mit klaren und scharfen, sinnlich anschaubaren, jeden

Augenblick als Substrat der Definition herbeischaffbaren Ideen zu operiren (ihre ideas are sensible); daher ihre Auffassung viel stetiger ist, als bei den fliessenderen und feineren Ideen der andern Wissenschaften, die ihren Gegenstand, z. B. eine Passion, nicht immer im Original vor sich rufen können.*) Mit diesen Einschränkungen mag also immerhin die Gewissheit und Genauigkeit der Geometrie stehen bleiben, „um deren willen sie mit so grossem Recht gerühmt wird“.**) — Ohne alle Restriktion dagegen ist die Algebra und Arithmetik als vollkommene, schlechthin präzise Wissenschaft zu bezeichnen, da sie für den Grundbegriff der Beweise, die Gleichheit, einen absolut genauen Massstab hat, indem die komponirenden Einheiten einander restlos entsprechen. Diess ist aber faktisch auch die einzige Disciplin, von welcher solches gerühmt werden kann.

So auffallend an sich die obigen Sätze über eine Wissenschaft wie die Geometrie lauten mögen, so müssen sie doch als wesentlich richtige Konsequenz der Hume'schen Grundansicht anerkannt und darum gebilligt werden. Auch bei Locke, trotz allen hier namentlich sehr begreiflichen Schwankens und Sträubens, tendirt der Geist bereits auf solche Ergebnisse hin, wenn wir uns dessen Lehren kurz ins Gedächtniss rufen. Zunächst zwar behauptet er die volle Genauigkeit der Mathematik (Geometrie), soweit sie als reine Wissenschaft der nur im Geist vorhandenen Ideen behandelt werde; erst in der Anwendung auf reale Quantitäten finde bloss eine beiläufige oder komparative Richtigkeit entsprechend der nur beiläufigen Kongruenz realer und idealer Gebilde statt. Ein anderes Mal kommt ihm aber doch, wie wir sahen, die sensualistische Anwandlung, bei der Geometrie (als solcher) von einer geringeren Genauigkeit gegenüber der Arithmetik zu reden, da Raumquantitäten weniger exakt zu vergleichen seien, als Zahlgrössen. Diese gelegentliche Bemerkung hat nun Hume konsequent zum Hauptsatz erhoben. Die Unterscheidung realer und idealer Gebilde hat für ihn keinen Sinn oder wenigstens kein eine sachliche Differenz ergebendes Gewicht mehr, da seine Ideen genau den Impressionen (und schliesslich etwa auch den realen Extensionen) gleichen. Damit

*) gelegentliche Bemerkung in IV, 69f.

**) IV. 37 u. öfter. Dieses „Pro“ vertritt neben dem Contra besonders Red. II.

ist für den Begriff kein Platz mehr, welcher die strenge Wissenschaftlichkeit der Geometrie sichert, ich meine den des Hypothetischen. Locke hat denselben im Auge, aber nicht eindringend genug, um ihn nicht unter der Hand wieder fallen zu lassen. Denn der sich selbst verstehende Rationalismus als Apologet der Geometrie wird im Gegensatz zu Locke der Hume'schen Ansicht geradezu beipflichten und zugeben, dass auch unsre, ob noch so raffinirten „Ideen“ d. h. inneren Anschauungen und Vorstellungen nie im Stande seien, die volle Schärfe der mathematischen Bestimmungen zu erreichen; dazu ist die Anschauung als solche gar nicht angelegt. Das hypothetische Verhältniss der Komparation, welches Locke nur zwischen Geist und Objekt setzt, wäre demnach einen Schritt weiter zurückzuschieben und innerhalb des Geistes selber zwischen Anschauung und Gedanke anzusetzen, welche nach einer früheren Bemerkung in stetem Wechselspiel um Raum und Zeit sich bewegen. Soviel alsdann eine mathematische Bestimmung vom Gedanken enthält, soviel volle Genauigkeit hat sie; soweit aber die Anschauung (als gleich unentbehrliche Basis) sich einmischt, beginnt auch schon eine gewisse empirische Ungenauigkeit, welche den nothwendigen Uebergang zu den noch gröberen Gebilden der eigentlichen Sinnlichkeit repräsentirt. Da aber Anschauung und Gedanke inkommensurabel sind und nie ohne Rest in einander aufgehen, würde in diesem höheren Sinn allerdings sogar vom Rationalismus zuzugeben sein, dass die Geometrie ihrem innersten Wesen nach eine hypothetische Wissenschaft ist und bleibt. Wesentlich diess ist wohl der Sinn von Kant's nicht immer gehörig gewürdigter „reiner Anschauung“, auf die wir schon öfters hinwiesen. Die ganze Natur der Frage aber und namentlich, dass man bei der Geometrie immerhin von einem hypothetischen Karakter ersten und zweiten Grads (unsre und Locke's Fassung) reden kann, dürfte erklären, warum der Streit über das Apriori oder Aposteriori der Mathematik noch heutigen Tags ungeschlichtet weitergeht (vgl. Mill's Logik) und die Streitenden einander so vielfach nicht verstehen. — Solche Erwägungen müssen freilich für Hume mit der Leugnung des Gedankenelements zum Voraus wegfallen und sollen als eine Stimme aus dem konträren Lager nur zur gegensätzlichen Verdeutlichung des vorliegenden Problems dienen. Wie wenig er dem Gedanken (oder der freien Kategorie) einzuräumen geneigt ist, zeigt besonders, um nur diess

hervorzuheben, der Passus über die Gleichheit. Als scharfer und klarer Empiriker sieht er ein, dass diess im letzten Grund kein Erfahrungsbegriff sei, daher der Idealist Plato (im Phaedon) derselben Einsicht folgend unter Anderem gerade hiefür auf die *ἀνάμνησις* der Ideenwelt rekurrirt. Hume begnügt sich seinerseits mit der „mere fiction of the mind“ und lässt den „plainly imaginary standard of equality“ durch einen „ganz natürlichen“ Progress der Korrektur entstehen — ein sozusagen idealisirendes Verfahren, wie es der Locke'schen Bildung des Unendlichkeitsbegriffs nicht unähnlich ist und gewiss den Leibniz'schen Einwand zu hören bekäme: „C'est déjà connaître l'égalité, que de connaître que cette correction se peut ou doit toujours faire“. Nur auf letzterem Standpunkt, welcher das Ziel des Progresses schon im Geiste besitzt, leuchtet die „grosse Natürlichkeit“ desselben ein. Fiktionen aber ohne Impressionsbasis sind, um diess gleich hier zum Voraus zu bemerken, auf Hume's Boden unlegalisirte Fremdlinge. Und wenn er endlich das „imaginary“ als ein Tadelwort braucht, so fällt er aus der Rolle und kommt in die Redeweise eines andern Standpunkts hinein; denn so spricht entweder der Rationalist, oder aber auch der Sensualist, welch letzteres Hume in der Hauptsache doch nicht sein will (vgl. übrigens die schon mehrerwähnte Abweisung der Vorstellungsberechtigung beim leeren Raum). — Doch genug an diesen wenigen Fingerzeigen, welche schon hier einige Risse im Gebäude konstatiren und im Folgenden noch häufig sich werden wiederholen müssen. — Von besonderem Intresse ist nun aber noch die Beobachtung, welche das Bisherige bietet, wie unversehrt nemlich neben der gewaltigen Erschütterung der Geometrie deren Schwesterwissenschaft, die Arithmetik, davon kommt. An ihre stolze Wissenschaftlichkeit wagt sich sogar ein Locke-Hume'scher Empirismus nicht.*) Der letzte Grund dieses „noli me tangere“ dürfte sein, dass es bei ihr noch weit schwerer hält, als bei der Geometrie, den genauen wissenschaftlichen Ort aufzuzeigen, den sie, von der

*) Erst Mill war es vorbehalten, hierin den letzten Schritt zu thun und auch diese Feste des Apriorismus anzugreifen. Freilich geschieht das in einer Weise, die ebensogut als Vertheidigung angesehen werden kann. Denn nicht im Stand, ihr selbst etwas anzuhaben, greift er nur ihr äusserstes Vorwerk, d. h. die vulgärste Anwendung in der Marktarithmetik und nicht die Zahlenlehre selbst an.

Theorie unbeirrt, in Wahrheit einnimmt. Zwar hatte schon Aristoteles Zeit und Zahl (mit dem Mittelbegriff der Bewegung) in nähere Beziehung zu einander gebracht; aber von äusserlichen, auf der Hand liegenden Verknüpfungen abgesehen war diesem Fingerzeig des grossen Griechen keine weitere Folge gegeben worden, um so weniger, als, wie wir sahen, überhaupt erst die Neuzeit sich zu solchen Spekulationen über Raum und Zeit berufen fühlte. Allein auch hier streift eigentlich nur Hobbes (mit ausdrücklicher Erwähnung des Aristoteles) wieder an eine genauere Fassung an, wenn er die oben erwähnte Definition der Zeit gibt und sagt, sie sei phantasma motus, quatenus in motu imaginamur prius et posterius; est enim ea numeratio actus animi.*) Locke und Hume, so verdienstlich ihre subjektiv-psychologische Untersuchung für die metaphysische Seite des Zeitproblems ist, lassen dagegen die arithmetische Frage aus dem Spiel und wissen auch von dem bei ihnen eingehend behandelten, für das Wesen der Zahl entscheidenden Identitätsbegriff hierin keinen weiteren Gebrauch zu machen. Die Zahl ist ihnen eine, durch ihre Klarkeit imponirende Thatsache des Bewusstseins, welche sie sich instinktiv wohlweislich hüten, gleich andern Bewusstseinselementen nach ihrer Herkunft zu fragen. Kant ist eigentlich der Erste, welcher die an sich so nahe liegende Parallele durchführt und wie dem Raum die Geometrie, so der Zeit die Schwesterwissenschaft Arithmetik zuweist. Es wäre jedoch nicht ganz richtig, wenn wir diese Entdeckung dem Ei des Kolumbus verglichen. Denn in der That hat die Sache ihre, auch von Kant noch nicht gelösten (sondern mit Stillschweigen umgangenen) Schwierigkeiten, indem die Arithmetik (und Algebra) offenbar nicht in gleicher Weise die Wissenschaft der Zeit, wie die Geometrie die des Raumes ist. Eine nähere sachliche Erörterung würde uns hier zu weit abführen; genug, wenn dieser Wink erklärt, warum die Vorgänger Kants einen scheinbar so leichten (und in der Hauptsache immerhin zu billigenden) Schritt zu thun Anstand nahmen. Hätten sie ihn aber auch vollbracht, so bietet jedenfalls die Zeit weit weniger Fläche für die Angriffe des imaginativen Empirismus, als der Raum mit seiner Anschaubarkeit im engeren Sinn. Ob nun wirklich oder nicht, scheint sie jedenfalls etwas Ungreifbareres und Geistigeres, daneben

*) Logica I. 83.

aber doch gleich Reales zu sein, wie der Raum.*) — Aus all diesen Gründen blieb die an sie angelehnte Arithmetik immer viel unbehelligter, als die Geometrie. Durch ihren innern Werth vor dem Vorwurf der „frivolous propositions" geschützt konnte sie unangefochten an der strengen Genauigkeit der später sogenannten „analytischen" Wissenschaften theilnehmen, als was sie bei Locke und Hume durchaus gilt, während Kant sie, aber mit unverkennbar grösserer Mühe als die Geometrie, dem Gebiet der synthetischen vindizirt. — Was in dieser Hinsicht die Stellung der Geometrie bei Hume betrifft, so ist zu sehen, dass das früher bemerkte Schwanken Locke's zwischen analytisch und synthetisch sich bei ihm in eigenthümlicher Weise gesteigert hat. In thesi zwar rechnet er sie durchaus zum „abstrakten" Denken und zur Demonstration, im ausdrücklichen Unterschied von der „moral evidence", d. h. dem Kausalitätsgebiet und dem Feld der „matters of fact". Diess ist ein Zugeständniss an ihre (relative) wissenschaftliche Genauigkeit. In seiner Ausführung dagegen ist es ganz unverkennbar, dass sie, wie sie auch nur die höchste probability bietet, nur eine Art von mehr oder weniger sinnlicher Erfahrung, d. h. nach Kant synthetisch (aber aposteriori) ist. Die „whole united appearance" oder deutlicher noch die „particular appearance" gibt die wahre Entscheidung; ohne jene sind die Definitionen leere, nichtssagende Worte. Gewiss ist es ein wirklich wissenschaftliches Verdienst Hume's, entschiedener, als irgend Einer vor ihm die Seite des Anschauungskarakters dieser Wissenschaft geltend gemacht zu haben, während vorher (und in der These noch bei ihm) die andre Seite ausschliesslich betont und aus Respekt vor Euklids strenger Methode angenommen war, dass aus ein paar Definitionen Alles herausentwickelt werden könne. Dass Hume seine Wahrheit abermals in einseitigster Weise geltend macht, erklärt sich nicht nur aus seiner Grundansicht, sondern auch aus dem Wesen des wissenschaftlichen Lebensprozesses selber, welcher gleich der Interferenz der Wellen durch entgegengesetzte Uebertreibungen das Niveau der Wahrheit zu erreichen pflegt.

---

*) Man beachte in dieser Hinsicht, wie Kant (in Ed. II. der Kritik d. r. V.) die Zeitschemate zum zweitenmal mit Raumgebilden schematisiren zu müssen glaubt und diess selbst als „merkwürdige" d. h. auch von ihm noch nicht erklärte Erscheinung bezeichnet.

Mit der mathematischen Anwendung der Sätze über Raum und Zeit stehen wir sonach bereits mitten in dem wichtigen Unterschied des analytischen und synthetischen Denkens. Schon bei Locke wurde, unter Beiziehung von Parallelen, darauf hingewiesen, wie die Erkenntniss dieses wichtigen Gegensatzes am Aufgehen ist und nur eigentlich noch nach der richtigen Formel sucht. Eine Zeit, in welcher der Geist sich in sich selbst reflektirt und eine Scheidung zwischen sich und dem objektiven Sein vornimmt, muss nothwendig auch vor Allem die Eigenthumsfrage der vorher harmlos Zusammenlebenden lösen; daher die intensiven Untersuchungen über das „Angeborensein der Ideen", daher auch die Herausbildung des Gegensatzes von analytisch und synthetisch. Das Verdienst, denselben auf den vollen Begriff und Ausdruck gebracht zu haben, gebührt zwar erst Kant, dem treuesten Dolmetscher seines Zeitgeists, um später einer weiteren Stufe Platz zu machen, welche nicht bloss in einzelnen „Stücken" und atomistisch dastehenden Kategorien, sondern im ganzen Verlauf des „spekulativen" Denkens das versöhnende „synthetisch apriori" durchzuführen sucht. Bei Hume aber ist immerhin schon anzuerkennen, dass er in klarer und ausdrücklicher, nicht bloss gelegentlicher Hervorhebung des fraglichen Punkts einen bedeutenden Schritt über Locke hinaus und zu Kant hin gemacht hat. Ihm muss es seiner ganzen Richtung nach darum zu thun sein, das Gebiet des (geistigeren) Analytisch zu schmälern und das gewonnene Land dem Synthetischen zuzulegen; wesshalb denn auch sein weit schärferer Blick für die vorliegende Differenz. — Locke hatte alles Denken als eine Vergleichung der Ideen auf ihre convenance oder disconvenance bestimmt. Dadurch erschwerte er sich, wie wir fanden, die angestrebte klare Herausstellung des fraglichen Unterschieds von analytisch und synthetisch, indem in seiner Definition das Erstere entschieden bevorzugt und das Zweite nur durch Nebenbestimmungen hereinbringbar ist. Hume schafft von Anfang an mehr Platz, indem er den hierin gerade amphibolischen Begriff der „Idee" zerlegt in Impression und Idee, eine Unterscheidung, welche mit der uns hier beschäftigenden einige Verwandtschaft hat und ihr desshalb auch vorarbeitet. Nachdem Red. I. die obigen Ausführungen über Raum und Zeit sammt den polemischen Anwendungen auf die Mathematik gegeben, geht sie über zu Part III: Of knowledge and probability — dem Sinn nach

genau unser Gegensatz. Red. II. aber schreitet wie gesagt von den Elementen des Bewusstseins unmittelbar zu dieser Unterscheidung weiter, um (wie die etwas umständlich rekapitulirende Red. I.) damit zunächst kurz der Mathematik ihren Ort als analytische Wissenschaft anzuweisen und dann zum synthetischen Gebiet als der Hauptsache überzugehen. Beide Darstellungen zeigen also, wenn auch Red. II. nach ihrer Art diess noch konziser und damit klarer heraustreten lässt, wie jene Differenz in Hume's Denken und Anordnen eine geradezu beherrschende Rolle spielt, sowie nebenher zugleich sein Eilen zu dem von Locke erst im vierten Buch erreichten Hauptgegenstand der connaissance nach dem früher Bemerkten Beachtung verdient.

Unser Denken, wird nun von beiden Redd. identisch wenn auch noch nicht mit ganz scharf fixirten Formeln ausgeführt, hat zum Gegenstand entweder das den Sinnen, bezw. der Vorstellung unmittelbar Gegebene und Vorliegende, dessen ruhender Inhalt nur zu entziffern ist, oder aber hat es mit Thatsachen zu thun und sieht sich damit auf das Gebiet des Werdens, der wechselnden und die Objekte verändernden Bewegung versetzt, ebendesshalb aber statt der beim Vorliegenden bleibenden Entzifferung auf die Belehrung durch Erfahrung angewiesen, welche zu Neuem, nicht unmittelbar Gegebenem leitet. In ersterer Hinsicht mag man etwa noch unterscheiden zwischen blosser Intuition und Demonstration. Blosse Intuition findet namentlich statt, wo wir zwei gleichermassen präsente Objekte vergleichen, um ihre Identität, Aehnlichkeit oder Verschiedenheit, Contiguität, auch Qualitätsgrade wahrzunehmen. All diess ist mehr „the province of intuition than of demonstration“, und es ist hiebei richtiger von perception, als von reasoning zu reden; denn statt „an exercise of the thought or any action“ findet vielmehr „a mere passive admission“ der Eindrücke durch die Sinnesorgane statt; the object strikes the eye or rather the mind. Die Demonstration (eben als kunstvollere, komplizirte Intuition) beginnt bei den Quantitätsverhältnissen der Geometrie und Arithmetik, und zwar als ganz innerlicher, von der realen Existenz weder abhängiger, noch veränderbarer Gedankenprozess; die Sätze der Mathematik würden z. B. gelten, auch wenn es kein reales Dreieck u. s. w. gäbe; dass seine drei Winkel gleich 2 R. sind, hängt lediglich und immanent von der Idee des Dreiecks selber ab. Hier ist immer das Gegentheil unmöglich und findet

also Gewissheit statt.*) Anders auf dem Gebiet der Erfahrung. Bei ihren Thatsachen (z. B. Sonnenaufgang) lässt sich das Gegentheil ganz ebensogut begreifen (conceive), somit statt Gewissheit nur Wahrscheinlichkeit erreichen — daher die Theilung knowledge und probability. Man mag (nach englischem Sprachgebrauch) letztere auch moral reasoning nennen; nur ist es ungenau, bei thatsächlichen Dingen zwischen reason und experience zu unterscheiden. Reason ist auf diesem Feld stets nur eine allgemeinere Erfahrung oder Schlussfolgerung aus derselben, während die experience im engeren Sinn mehr auf dem Boden der Dinge bleibt und näher ins Einzelne eingeht. — Die Natur dieser probability und des denkenden Operirens mit matters of fact zu untersuchen ist nunmehr die Hauptaufgabe, welche seither in der Philosophie sehr vernachlässigt wurde. Und da der Brennpunkt des, über die gegebene Unmittelbarkeit (beyond the impression of senses oder ein immanentes Vorstellungsbild) hinausführenden Denkens in der Relation von Ursache und Wirkung zu liegen scheint, so ist es vor Allem dieses Problem, welches unsre ganze Aufmerksamkeit verdient.

Kapitel 3.

Die Relation der Kausalität.

An die Lösung oder vielmehr gewaltigste Erschütterung und Auflösung dieses Begriffs knüpft sich vor Allem Hume's Name in der philosophischen Welt. War es doch auch ein unerhörter Schritt, ebendaher eine epochemachende Geistesthat, wenn der Leugner aller Abstraktion es wagte, diese vielleicht stärkste

*) Man wird bemerken, wie Hume besonders mit dem Begriff der Intuition, den er hier für die Mathematik schon wieder aufgegeben oder doch zurückgeschoben hat, überhaupt in einiger Noth ist und nur geschwind sehr disparate Dinge darunter befasst, mit dem bedenklichen „strikes the eye or rather the mind" sich aber nicht weiter befasst. Denn die „exercise of thougt or action" wodurch sich die Demonstration von der receptivsinnlichen Wahrnehmung unterscheidet, ist ja beim Licht besehen hier noch weit mehr, als schon bei Locke, eine eingeschmuggelte Waare, für welche dieser Empirismus keinen ehrlichen Platz mehr hat.

Abstraktion vom gewöhnlichen, tiefsteingewurzelten Bewusstsein vorzunehmen und eine Erscheinung auf ihr Recht zu inquiriren, welche uns auf Schritt und Tritt begegnet und dadurch die höchste Stufe selbstverständlicher Gewissheit beanspruchen zu dürfen glaubt. Mit dieser Rücksichtslosigkeit geführt war es ein unerwarteter Schlag der Theorie gegen die, eben so hoffnungsvoll aufblühende praktische Forschung besonders auf naturwissenschaftlichem Gebiet — ihr drohte, in thesi, mit dem Grundbegriff ihrer Untersuchungen der Lebensnerv abgeschnitten und gerade das empirisch frohe Sicherheitsgefühl geraubt zu werden. Nicht minder fielen Hume's skeptische Bedenken seltsam in eine Zeit, die auf allen Gebieten so rastlos bestrebt war, den Ursprüngen und Grundlagen, also den Ursachen und Prinzipien des historisch Gewordenen auf den Grund zu gehen oder auf dem eigenen philosophischen Gebiet vornemlich die Entstehung und Verursachung unsres Bewusstseins zu erforschen.

Ein wenigstens in solcher Schärfe noch nicht Dagewesenes war der Angriff auch nach rückwärts, wenn wir uns nach den natürlich nicht fehlenden Vorarbeiten umsehen. Die griechische Skepsis, in manchen Punkten noch viel massloser verneinend und weitergehend im Bezweifeln, als Hume, hatte zwar auch den Kausalitätsbegriff in den Bereich ihrer Zersetzung gezogen. Sextus Empirikus macht in seinem ziemlich vollständigen Katalog aller skeptischen Bedenken nicht bloss auf die Schwierigkeiten aufmerksam, welche die konkreten Kausalverbindungen (im Ineinanderwirken besonders von Materiellem und Immateriellem) bieten, sondern hebt namentlich auch an dem allgemeinen Begriff das Missliche seines Relationskarakters hervor. Die Ursache lasse sich nicht denken ohne die Wirkung und diese nicht ohne jene; so werde man immer von Einem zum Andern im Kreis herumgeschickt, ohne zu einer scharfen und in sich fertigen Auffassung jeder Seite zu kommen. — Es ist diess überhaupt, nebenbei bemerkt, die für alle Nachfolger prototype Taktik der griechischen Skeptiker, entweder auf einen regressus in infinitum oder auf einen Cirkel hinauszutreiben, Beides aus demselben inneren Grund, weil dem etwas hölzern gewordenen und zur blossen Vorstellungsstufe heruntergedrückten Denken der feste, seiner selbst gewisse Standort im Geist abhanden gekommen ist, welcher allein der endlos verlaufenden geradlinigen oder kreisförmigen Bewegung ein Ziel setzen könnte. — Schliesslich wird

in der gleichfalls normal skeptischen Hinneigung zum empirischen Idealismus bemerkt, dass für das praktische Handeln die blosse Erscheinung, ohne das Recht auf ein Sein zu schliessen, völlig genüge. Biete uns doch die Erfahrung hinreichend Kenntniss von der Verknüpfung oder Aufeinanderfolge verschiedener Erscheinungen, also ein erinnerndes, wenn auch durchaus nicht beweisendes oder offenbarendes Zeichen über den Prozess des Werdens in der Welt. Wir haben uns mit dem Empirismus der Wahrnehmung und des gesunden Menschenverstands zufrieden zu geben. — Ein tieferes Eindringen in die Kausalitätsfrage, insbesondere die Wendung auf subjektive Erzeugung des Begriffs liegt dem so objektiv denkenden Griechen sogar auf der Höhe der Skepsis fern. Anders stellt sich hiezu der Karakter der Neuzeit. Der lebendige Sinn für die Naturwissenschaft, so sehr dieselbe in der Anwendung eines gesicherten Kausalbegriffs bedarf, musste auf der andern Seite gerade für die denkende Inangriffnahme dieses Grundproblems auch in abstracto empfänglich machen. Nicht minder liegt in dem ausgesprochenen Originalitätszug der Zeit neben dem Bedürfniss des fraglichen Begriffs zugleich eine Seite, welche zu seiner Erschütterung beitragen konnte. Das gewaltsame Abreissen des historischen Zusammenhangs, der Bruch mit der massgebenden Vergangenheit, der vielfache Ersatz der historischen Genesis durch eine begriffliche oder nur unhistorisch-geschichtliche Konsequenz mag als ein, ob auch unbewusster, praktischer Angriff auf die Naturmacht der Kausalität betrachtet werden. Aeusserte sich doch darin jener allgemeine Reflexionsstandpunkt, welcher auch für diese Kategorie seine zunächst bösen Folgen hatte. Wie der denkende Geist sich in sein Eigenes zurückzieht und relativ verschliesst, so erscheint ihm in einer gerade bei dieser Frage so häufigen Projektion von Innen nach Aussen auch die Objektivität als eine in sich verschlossene, auf die eigene Einzelheit reflektirte. Die Dinge wollen ihm nicht mehr aus sich herausgehen, um auf Anderes zu wirken. Die etwaige „Loslösung von Qualitäten und Uebertragung auf Anderes", wie man die Sache gern fasste, erscheint als unbegreifliches Unding, zu dessen Ersatz man allerlei Hilfshypothesen herbeirief. Der bezeichnendste Ausdruck für diese Stimmung ist die Leibniz'sche Monade, welche bei der grössten innern Strebsamkeit doch „thür- und fensterlos" ist und keinerlei reale Wirkung oder Gegenwirkung aufzuweisen hat. In diesem

Sinn schwebte allerdings die Erschütterung der Kausalität in der Luft und war die Neigung nahegelegt, deren Kern fahren zu lassen und sich unter Kombination mit den ohnehin beliebten Raum- und Zeitspekulationen überwiegend an diese äussere Schaale zu halten. — Geben wir zur Bestätigung des Gesagten die konkreten Beispiele, in welchen sich theils die lebhafte ob auch oft nur indirekte Behandlung des Problems überhaupt, theils die von verschiedenen Seiten her beginnende Unterminirung desselben zeigt. Auf theologischem Gebiet war ein zwar von früheren Zeiten überkommener, aber im Gegensatz der zwei evangelischen Kirchen neuangefachter Streitpunkt die Lehre von der Praedestination oder das Verhältniss göttlicher und menschlicher Kausalität in Betreff der Seligkeit. Diese Frage geht von selbst über in die moralisch-theologische der Gnade und Freiheit oder in die des Uebels und Bösen im Verhältniss zu Gott, welche als Theodizee einen Hauptgegenstand der Verhandlungen in jener Zeit bildete — lauter Vorarbeit für die philosophische Behandlung der Kausalität. Durch den karakteristischen Dualismus des kartesianischen Systems trat dieselbe in das psychologische Stadium ein und es erhob sich die brennende Frage: Wie vermag (vor Allem) das degradirte Objekt auf den in stolzer Selbständigkeit isolirten Geist einzuwirken? Die mechanische Physik dieser Schule aber rief das Leibniz'sche Bestreben hervor, Aetiologie und Teleologie harmonisch zu vereinigen. Wenn auch in all diesen Verhandlungen die Anwendung des Kausalbegriffs eine Hauptrolle spielt, so zeigt sich doch auf der andern Seite bald, dass derselbe mehr und mehr in ein höchst bedenkliches Schwanken geräth und allerlei Stützen braucht, dass vor seiner Auflösung bereits äusserst fatale Paralysen, sozusagen, eingetreten sind. Hauptvertreter dieser Stufe ist der Okkasionalismus, weit interessanter durch das, was er für unmöglich hielt und nicht mehr besass, als durch die Aushilfe, die er an die Stelle setzte. Was er in etwas hölzerner und handgreiflich schematischer Weise that, wird von Spinoza und Leibniz mehr oder weniger spekulativ systematisirt. Beide haben im Grund keinen oder jedenfalls nicht mehr den gewöhnlichen Kausalbegriff; jener lässt schliesslich alles ursächliche Geschehen untergehen in der Einen causa immanens und verwandelt das lebendige und reale fieri in ein begriffliches sequi, von dem das Erstere nur der schiefe Imaginationsreflex ist. Leibniz aber will

die immer wiederkehrende Hereinziehung Gottes, dessen Schaffen und Wirken „à bâtons rompus“ ein für alle Mal ersetzen durch die ursprüngliche vor- oder überzeitliche Arrangirung des, im transcendenten „mechanismus metaphysicus“ sich als harmonisch erweisenden und von selbst zusammenschliessenden Monadenkomplexes. — Die bei Beiden sich zeigende Rettung der zunächst nicht mehr haltbar erscheinenden Kausalität in den Gottesbegriff hinein mag man als eine auch in dieser verfeinerten Form noch immer schematische Andeutung der wahrhaft spekulativen Lösung bezeichnen. Der tiefere Sinn ihres Gedankens tritt aber doch klar genug hervor, wornach nemlich die Kausalität ohne den primären Begriff des Unendlichen nicht gehalten werden könne. Wird die Objektivität dem spröden Ich-Standpunkt des Subjekts entsprechend nur als eine Summe diskreter und fertiger Einzelheiten aufgefasst, so muss es schwer halten, die skeptischen Einwände gegen eine mehr als scheinbare Wahrnehmbarkeit der Kausalverbindung zu entkräften. Die spekulative Betrachtung dagegen fasst, wie wir früher bei Gelegenheit bemerkten, das Endliche als bloss negativ und sekundär gegenüber dem allein positiven und originalen Unendlichen. Hienach wird sie zu zeigen suchen, wie es in eben dieser wahren Natur des Endlichen als Dialektik liegen muss, die Schranke seiner Unfertigkeit und haltlosen Vereinzelung in fortwährendem Lebensprozess möglichst aufzuheben und mit Anderem oder schliesslich mit Allem kausaliter in Beziehung zu treten, um dadurch zur Vollendung und Positivität zu gelangen (vgl. den Leibniz'schen Satz: L'individu enveloppe l'infini und ist durch die Fülle seiner Relationen miroir de l'univers). *) Während also der kosmologische Beweis gewöhnlich nur als eine (sogar zweifelhafte) Anwendung des Kausalitätsgesetzes angesehen wird, wäre er jetzt eigentlich das Original und jeder spezielle Kausalzusammenhang lediglich ein ein-

*) Nur in diesem Zusammenhang sind die, in der Kritik der reinen Vernunft wirklich fremdartigen Sätze Kants zu verstehen, welche als unerwartet nochmalige Deduction des Gottesbegriffs vom „prototypon transcendentale“ handeln. „Es wird, heisst es dort namentlich, durch den Grundsatz der durchgängigen Bestimmung — d. h. der endlichen Individualität — jedes Ding auf ein gemeinschaftliches Korrelatum, nemlich die gesammte Möglichkeit bezogen, welche, wenn sie in der Idee eines einzelnen Dings — Gott — angetroffen würde, eine Affinität alles Möglichen durch die Identität des Grundes der durchgängigen Bestimmung desselben beweisen würde.“ K. d. r. V. Seite 448 Anm.

zelner Ausschnitt, eine besondere Verwendung desselben. Jeder Kausalprozess wäre als beginnende Aufhebung der vereinzelten Endlichkeit letztlich eine Tendenz zum allein Halt gebenden Absoluten, philosophisch betrachtet dasselbe, was Augustin religionsphilosophisch vom Menschen in dem schönen Wort ausdrückt: Cor nostrum inquietum est, donec requiescat in te! Auf diese Weise bekäme die bei Kant etwas in der Luft hängende und unmotivirte Kategorie der Kausalität ihren Boden. Wenn dann auch die wahrhaft exakte Beobachtung nachweisen sollte, dass wir streng genommen nirgends die eigentliche Ursachverbindung wahrnehmen, so müsste sie doch zugestehen, dass wir eine (von Aussen nach Innen im Geist) immer deutlicher werdende Stufenreihe von Andeutungen und Symbolen derselben haben, in welche sich der apriori besessene Gedanke zuletzt noch als lösendes Wort hineinlegt. In dieser Fassung erhielte schliesslich auch der vorerst etwas hölzerne und schwerfassbare „Schematismus" Kants seinen gut einleuchtenden Sinn, der überhaupt nur grossartiger gefasst zu werden braucht, um die ganze Welt als Phaenomenologie geistiger Momente und die menschlich bewusste Vernunft endlich mit ihren Kategorien als die berufene Räthsellöserin gegenüber der Sphinx „Welt" erscheinen zu lassen.

Freilich, alle derartige Gedanken haben für die uns zunächst beschäftigende Ansicht des englischen Empirismus und insbesondere Hume's nur wieder die Bedeutung einer durch stärksten Gegensatz wirkenden Illustration. Wenn wir oben den Reflexionsstandpunkt überhaupt als ungünstig für die aus sich herausgehende Kausalität bezeichnet und besonders nachzuweisen gesucht haben, wie dieselbe auf dem Boden der in sich befriedigten Endlichkeit schwer gedeiht, so muss diess ganz vornemlich bei den speziellen Vorgängern Hume's in England seine Bestätigung finden. Schon bei Locke spielt die Ursächlichkeit, ohne noch ganz ausdrücklicher Gegenstand der Untersuchung zu sein, eine ziemlich zweifelhafte Rolle. Nicht nur stellt er ernste Bedenken auf gegen die gewöhnlich als unzweifelhaft angesehene Basis der Kausalitätsdeduktion, nemlich die Wirkung der Seele auf den Leib und umgekehrt, sondern er lässt auch sonst, mit alleiniger und nicht konsequent festgehaltener Ausnahme der mechanischen Vorgänge, nur das nackte Dass der Verbindung ohne jegliche Einsicht in das Wie bestehen. Gegenüber diesem wenig motivirten „point de fait" oder „il est apparent d'une manière évi-

dente“, gegenüber namentlich der petitio principii, wornach wir eine „operation“ der Dinge auf einander sollen wahrnehmen können, musste der strenge Empirismus mit Recht sich bald den Satz des Skeptikers Glanvil aneignen: „Causation itself is insensible“. — Viel weiter als Locke geht daher Berkeley. Konsequent will er es als empirischer Idealist auch hier nur mit Ideen zu thun haben, die er aber als schlechthin fertige Produkte und daher nicht mehr als weiter kausirende Producenten setzt. So kann das sogenannte Leben und Werden der Natur lediglich als Zusammenhang oder Succession der Vorstellungen gedacht werden, deren konstante Ordnung sich in den „Naturgesetzen“ ausdrückt. „Die Sonne macht warm“ heisst bloss noch: „Gott kündigt uns durch die Idee des Lichts an, dass demnächst die Idee Wärme auch da sein werde“. Mit andern Worten: Wir erfahren nur beständige Begleitung der Ideen, die Garantie der Beständigkeit aber haben wir an der (ächt deistischen) Unveränderlichkeit und Weisheit Gottes, welcher das alleinige Kausalprinzip ist, während wir nur den Spiegel seiner Thätigkeit repräsentiren.

Dieser und anderer Vorarbeiten auf dem Gebiet seiner Hauptfrage ist sich Hume wohl bewusst und er versteht es, zur Anbahnung seines eigenen Angriffs zunächst die fremden, noch ganz oder doch halb konservirenden Ansichten in unerbittlich scharfer Kritik zu zersetzen. Misslich und verdächtig für die fragliche Sache scheint ihm zum Voraus die übergrosse Zahl von Definitionen und Lösungsversuchen zu sein. Daraus kommen nun zuerst die schulmässig-scholastischen Typen an die Reihe und können nach der analytischen Art ihres Denkens von Hume der beständigen petitio principii oder des Cirkels bezüchtigt werden, welche Fehler freilich auf jedem Standpunkt am leichtesten bei der Untersuchung solcher Dinge begangen werden, welche sehr naheliegen und daher mit proteusartiger Gewandtheit sich immer wieder in die erst suchende Entwicklung vordrängen. — Eigentlich betrachtet jene analytisch denkende Weltanschauung es als eine vor und über aller Erörterung selbstverständliche Maxime, dass überall und allezeit Kausalität stattfinde. Gegenüber dieser offen zugestandenen und sogar als berechtigt behaupteten petitio principii ist nach Hume zum Voraus zu sagen, dass intuitiv-demonstrative Gewissheit gemäss dem früher Entwickelten jedenfalls bei der Relation der Kausalität nicht statthaben könne. Diess lässt sich noch genauer darthun. Die Idee des Verur-

sachenden und die des Bewirkten sind verschieden, also trennbar in Gedanken (während ich z. B. keinen Berg ohne ein Thal denken kann). Demnach ist auch das reale Vorhandensein des Einen ohne das Andre möglich und hiedurch die Unentbehrlichkeit der Kausalität abgewiesen. Im Gefühl davon lässt man sich denn auch zu Beweisen des „Selbstverständlichen" herbei und macht z. B. auf die völlige Gleichheit aller Raum- und Zeitmomente aufmerksam. So sei („des zureichenden Grundes wegen") eine Ursache nöthig, warum etwas gerade da oder jetzt entstehe, sonst bliebe Alles in der Schwebe. Allein hiegegen lässt sich bemerken, dass zuerst für das Dass des Entstehens die Nothwendigkeit einer Ursache nachgewiesen statt nur stillschweigend vorausgesetzt werden sollte; erst in zweiter Linie käme dann das nebensächliche Wo und Wann in Betracht. In der gleichen petitio principii schliessen Andre so: Wenn ein Ding keine Ursache hat, so müsste es sich selbst erzeugen, also wirken, ehe es ist. Hiebei ist leider der dritte, gerade in Frage stehende Fall vergessen, dass überhaupt die Ursächlichkeit, fremde wie eigene, ganz wegfallen könnte. Dasselbe — nur in der Gestalt eines förmlich logischen Trugschlusses — ist das Argument bei Locke: Ist keine Ursache da, so ist demnach „nothing" Ursache. Diess ist aber gar nichts, also auch nicht Ursache, ergo —. Noch frivoler ist zu sagen, im Begriff der „Wirkung" liege ja schon die Ursache. Sehr wahr, sofern es ein relativer Begriff ist; bloss ist eben gerade die Frage, ob der Begriff selbst richtig und legal sei. Weit unverhüllter ist der Cirkel und die Definition ein „idem per idem", wenn so vielfach gespielt wird mit den Synonymen efficacy, force, power, energy, necessity, connection, productive quality u. s. w. Und, wenn es möglich ist, noch nichtssagender präsentiren sich die rein unverständlichen scholastischen Formeln, wornach die Körper entweder durch ihre substanzielle Form oder durch ihre Accidenzien und Qualitäten oder durch Materie sammt Form wirken sollen, um auf die tausenderlei Variationen nicht weiter einzugehen. — In der Mitte zwischen solchen aus dem Begriff (oder Wort) heraus argumentirenden Ansichten und denen, welche sich an diese oder jene Beobachtung halten wollen, steht Locke, um die Mängel Beider zu vereinigen. Nach seiner populären Definition „findet" man durch Erfahrung neue „Produktionen", und daraus „schliesst" nun der Verstand, dass ein „power" da ist, fähig sie zu vollbringen. Um zunächst nur das

Letztere anzugreifen, würde hier der Verstand ganz gegen die Konsequenz des (Locke-Hume'schen) Systems aus sich eine neue Idee erzeugen, während doch dem reasoning immer eine entsprechende Impression vorangehen und als klares Objekt zu Grund liegen muss. Schon desshalb und wegen darin enthaltener Cirkel sowie ungenauer Beobachtung ist diese Definition mehr oberflächlich als philosophisch zu nennen (wie Red. I. und II. mit Nachdruck sagt).

Wie ist nun aber über die eher im Geist der Neuzeit gehaltenen, auf Beobachtung fussenden Versuche der Kausalitätserklärung zu urteilen? Da die äussere Beobachtung minder günstige Ergebnisse liefert, so hilft am Ende die Reflexion auf die Operationen des mind, und es wäre hienach der Kausalbegriff Kopie einer internal impression oder eine idea of reflection.*) Man beruft sich in erster Linie auf das Bewusstsein des Einflusses, welchen der Wille auf die Körperbewegung habe, und überträgt alsdann das hier Gefundene auch auf „todte" Dinge, welche wirken. Allein das Verhältniss von Leib und Seele ist eines der allermysteriösesten und unbekanntesten. Berge versetzen und Planeten durch den Willen regieren wäre nicht wunderbarer und unbegreiflicher, als die einfache Bewegung des Fingers durch einen Willensakt. Auch sind nicht alle Organe durch den Willen bewegbar, aber der Unterschied sammt Grund davon ist uns rein unfasslich und Alles nur Erfahrungsthatsache; wo bleibt also das Originalbewusstsein des „power"? Und endlich lehrt uns (nur) die Anatomie, dass zuerst Nerven und Muskeln erregt werden, ehe es an den ganzen Arm kommt; somit findet zunächst etwas ganz andres statt, als wir wollen. Nicht besser ist es, wenn wir auf den Einfluss sehen, den der Wille den geistigen Akten, wie dem Denken gegenüber äussert. Im Aufnehmen, im Verlassen einer Idee u. s. w. soll sich die Kausalität des Willens zeigen.**) Allein genau betrachtet ist das Denken einer Idee immer gleichsam eine neue Schöpfung aus Nichts, der Verlauf der Ideen nur sehr mit Beschränkung von

*) Diess und Hume's eigene Fassung das sich selbst noch missverstehende Suchen nach der Kategorie.

**) Ein wirklich bemerkenswerthes, ehrliches Vordringen bis zum letzten Punkt des Beobachtungsgebiets, wo etwa noch am ehesten Kausalität wahrnehmbar wäre — wäre diess nämlich an sich möglich und fürs andre aussichtsvoll, wo unter Denken ganz konsequent im Grund nur das ächt imaginationsmässige Gebiet der unmotivirten „Einfälle" und „Absprünge"

unserem Willen „abhängig" (vgl. die Passionen, die Zustände der Gesundheit und Krankheit etc.) und schliesslich diese Abhängigkeit selbst bei Licht betrachtet wiederum nicht mehr, als die lediglich nur erfahrbare, nicht durchsichtige Konstanz der Verbindung. So hilft auch dieser Rekurs auf's geistige Leben nichts, von dem aus mit einer Projektion auf das Materielle (im Grund sogar deutlichere) Sein die Kausalverbindung gewonnen werden sollte. Höchstens mag man zugeben, dass diess der Ort sei, wo die tausendfach angewandten Begriffe force, power u. A., so unbestimmt und konfus sie sind, die Quelle oder den Anhalt ihrer Entstehung haben: We feel an energy or power in our mind, wir haben bei einem Widerstand das Gefühl „of an animal nisus or endeavor of strong a mind". Diess übertragen wir nach allgemeiner Neigung von Innen nach Aussen auf Stoss, Druck und Aehnliches, und sprechen von einer sich äussernden force, power des Dings, dem wir denselben „animal nisus" beilegen. In letzter Beziehung ist aber sogar dort nur ein Zusammensein unseres Gefühls mit einem Prozess, nicht aber eine Konnexion wahrnehmbar. *) Schliesslich ist noch die Modeaushilfe jener Zeit im Okkasionalismus einen Augenblick genauer zu prüfen. Woher überhaupt diese auffallende und phantastische Hypothese? Die meisten Menschen sehen das Regelmässige als selbstverständlich und klar an, während sie nur bei etwas Ausserordentlichem (z. B. Erdbeben) nach einer entfernteren Ursache, dem „Deus ex machina" suchen. Die Philosophen dagegen müssen einsehn, dass das Gewöhnlichste genau so unbegreiflich ist, als das „Wunderbarste", indem beidemal die Erfahrung uns bloss das Zusammensein zweier Prozesse lehrt. Daher ergreifen nunmehr sie in Allem und Jedem den Rekurs auf Gott und setzen statt der causes nur occasions sowohl für die äusseren, mechanischen Vorgänge, als für die Wechselbeziehung von Leib und Seele, ja für rein innerliche Akte, wie den Prozess des Denkens: selbst hier wird die mental conception of ideas zur divine revelation.

---

verstanden wird. Andernfalls könnte der Rationalismus vielleicht zeigen, wie das Denken nicht bloss Subjekt des freigebildeten Kausalgedankens, sondern zugleich das Objekt ist, in dessen Lebensprozess sich die Verwirklichung und Anwendung der Kausalität am hüllenlosesten der Beobachtung nahelegt.

*) IV. 77 u. 88 Anm. — ein intressantes, an die äusserste Grenze gehendes Zugeständniss des ehrlichen Forschers!

Allein, mehr populär geredet ist diess keine Ehre für Gott, dessen Werk viel grösser ist, wenn es vermöge seiner Einrichtung ohne Nachhilfe läuft (Deismus). Philosophisch betrachtet aber ist diese Abschweifung in masslos ferne Gebiete überhaupt etwas fabelhaft und chimärisch, ein Beginnen, das den Boden unter den Füssen verliert. Bedenkt man ferner, dass unsre Gottesidee von uns aus gebildet ist, so leuchtet ein, dass wir bei Gott sowenig, als bei uns selbst, einen etwaigen Zusammenhang des Willens und der Handlung auf Anderes zu erfassen vermögen. Das fragliche „power" in Gott als dem „prime mover" könnte uns gleichfalls nur durch Impression bekannt sein; ist das aber überhaupt und im Nächstliegenden nicht möglich, wie viel weniger kann bei Gott davon die Rede sein! Denn mit der Ausflucht der angeborenen Ideen haben wir ein für alle Mal nichts zu schaffen.

Schon in dieser ebenso umfassenden als scharfen Kritik Anderer offenbaren sich die Grundgedanken seiner eigenen, das Bisherige erst in konkreter Bestimmtheit gebenden Ausführung. Am entschiedensten abgewiesen wird Anspruch und Recht des analytischen, oder wie er es nennt, des demonstrativen Denkens, an irgend einem Punkt der Kausalfrage mitzureden. Damit schmälert er auf einer (hauptsächlich durch die häufige Verwechselung von Ursache und Grund) besonders wichtigen und noch wenig ernstlich angefochtenen Seite das Gebiet der oft so leeren und nichtssagenden Begriffsoperation, und vindizirt das Gewonnene mit grösstem Nachdruck der Erfahrung (oder dem synthetischen Denken). Seine empirische Beobachtung nähert sich sogar im Folgenden mehrmals durch eine Art von psychologischer Operation dem Experiment. Denn hier vor Allem gilt es, durch künstliche Standpunktsveränderung, z. B. durch die Annahme absonderlicher Situationen den durch lange Gewohnheit festgewurzelten Meinungen beizukommen. Indem er aber nach seiner Art vornemlich die einzelnen und konkreten Kausalerscheinungen mit scharfem Auge besieht, so muss er schliesslich, worin ihm das apriorische Denken Kant's Recht gibt, zu dem Resultate kommen, dass auch auf dem Gebiet der synthetischen Erfahrung oder der eingehenden Beobachtung des Objekts, sei es ein äusseres oder inneres, die Kausalverbindung nicht gefunden werden könne — eine wenigstens in negativer Hinsicht sehr wichtige Vorarbeit für eine spätere Stufe, welche zusammen-

fassend erklärt, dass überhaupt Form und Formbegriffe jeder Art nicht auf empirischem Boden erwachsen. Von selbst versteht sich endlich auf seinem Standpunkt (von einer spekulativen Rekonstruktion des Zersetzten gar nicht zu reden) auch die völlige Abweisung aller und jeder okkasionalistischen Transcendenz. Sonst stünde er in der That mit seinem obigen Vorgänger Berkeley wesentlich auf dem gleichen Boden. Vor Allem theilt er mit ihm die (besonders für seinen späteren Lösungsversuch grundwichtige) resolute Wendung zur subjektiven Betrachtung, während er an allen Andern, ausser Berkeley, gerade die objektive Behandlung der Frage als etwas Nutzloses tadelt. Wie bei diesem, ist also auch für Hume das einzig immanent Gegebene der Lebensprozess der Vorstellungen, welche er weiterhin in gleich spröder und todter Krystallisation fasst. Da diess aber bei der Kausalität jedenfalls ein Prozess und zwar von eigenthümlicher Art ist, so bietet sich seinem subjektiv-psychologischen Denken die Ersatzerklärung mit der rein innerlichen, der Seele eigenen Ideenassoziation. Die der Kausalität wenigstens verwandte Kategorie des Grunds im Denken fällt (in thesi) bei der Vorstellung weg; ihre Gebilde fügen sich statt eines lebendigen Ineinanderwirkens von Dingen (oder Gedanken) als selbst auch fest abgeschlossene diskrete „Bilder" nur äusserlich aneinander. Wiederum in sehr natürlicher Projektion offenbart sich die thetische Energie- und Kausalitätslosigkeit des Geistes oder Denkens durch Hume's abschliessende Zersetzung des ganzen Kausalbegriffs, zu deren mit grösster Energie und Schärfe geschehender Ausführung wir hiemit übergehen können.

Die Darstellung von Red. I. u. II. weist keinen irgend erheblichen Unterschied in sachlicher Beziehung auf. Nicht unbedeutend ist derselbe aber in der Form. Red. I. geht (in der mathematisch-methodologischen Bedeutung des Worts) analytisch zu Werk und gibt in einem zugestandenen Hysteronproteron nach kurzem Anlauf synthetischer Art zuerst den genauen psychologischen Hergang des Kausalschliessens in Hume's Sinn, um dann erst zum Abschluss die formulirte Fassung des Begriffs zu liefern. Red. II. verfährt synthetisch und lässt die psychologische Ausführung des Näheren mehr als Anhang folgen.*)

*) Interessant ist die Parallele Kants, der in der Kritik d. r. V. und in den Prolegomenen wesentlich denselben Unterschied des Wegs zeigt. Denn

Ueberhaupt lassen die beiden Darstellungen dieses Centralabschnitts in ziemlicher Aehnlichkeit mit dem Verfahren bei der Lösung mathematischer Aufgaben die Differenz erkennen, dass I. noch stark im Suchen des Geahnten begriffen ist, während II. mit sicherem Schritt dem schon errungenen Ziel zusteuert. Daher dort mehrere starke, zum Theil wirklich störende Absprünge und Abschweifungen mit dem Eingeständniss, auf geradem Weg gehe es nicht mehr weiter; so möge denn auf gut Glück der Weg querfeldein eingeschlagen werden, vielleicht stosse man dann auf das Gesuchte. Oder die entschuldigende Bemerkung beim Verlaufen in grosse Breite, man müsse trotz der Ueberzeugungskraft der vorigen Argumente dennoch den Gegenstand stets wieder neuanfassen (turn the subject on every side), um weitere Gesichtspunkte zu erlangen. Denn skrupulöses Zögern in der Annahme einer neuen Hypothese sei grundwesentlich für den Philosophen, der jedes günstige Argument zu suchen, jeden Einwand zu widerlegen habe. Red. II. dagegen in ihrem planmässig sicheren Lauf verfährt mehr strategisch, als jagdmässig, und kennzeichnet ihren Hauptvorzug treffend, wenn sie sagt, gegenüber einem „superior air of wisdom“, wie es sich in dieser Frage so vielfach breitmache, sei eine solche „inquisitive disposition“ oder ein „sifting humor“ ganz nöthig und berechtigt. Der Gegner müsse aus allen Winkeln vertrieben und schliesslich zu einem gefährlichen Dilemma gedrängt werden. — Wir folgen im Gang mehr der zu grösserer Klarheit und Durchsichtigkeit fortgebildeten Red. II.

Wenn wir mit der Beobachtung operiren, welche in dieser Frage allein zu einem so oder anders lautenden Resultat führen kann, so zeigt sich zuerst, dass die „component parts of our reasoning on cause and effect“ wesentlich und ordnungsmässig gemischter Natur sind: auf der Einen Seite Impressionen der Sinne oder des Gedächtnisses (in seinem früher erörterten, hier nochmals wiederholten Unterschied von der blossen Einbildung), auf der Anderen aber Ideen; zwischen Beiden bewegt sich der Kausalschluss als inference vom Gegebenen zum Nichtvorliegenden. Würden jene fehlen und alleinige Beschäftigung mit Ideen statt-

---

nicht bloss Rücksicht auf die Leser, sondern hauptsächlich auch das Bedürfniss der Selbstvergewisserung lässt bei wahrhaft neuen Leistungen dieses Doppelverfahren wünschenswerth erscheinen.

finden, so hätte man keinen Boden und bewegte sich nur in hypothetischem oder Suppositionen machendem Denken.*) Unser Wissen z. B., dass Cäsar am 15. März ermordet wurde, gründet sich zwar auf eine lange Kette reiner Schlüsse (über die Glaubwürdigkeit der Ueberlieferung, die Auktorität der Schriftsteller, der Zeitgenossen oder Augenzeugen u. s. w.), hat aber schliesslich seinen letzten realen Halt in der Impression der Buchstaben des endgültig erzählenden Buchs oder der Worte eines mündlichen Referenten. Lägen dagegen nur Impressionen vor, so könnte von einem eigentlichen „reasoning“ nicht geredet werden; der präsente Augenschein gäbe alles, was verlangt wird. — Hume zeigt gleich mit diesem Eingang, um was es ihm bei der Kausalitätsfrage vornemlich zu thun ist. Auf seinem Boden des empirischen Idealismus und der blossen Erscheinung statt des Dings an sich, um schulmässig zu reden, kann es ihn kaum interessiren, den einzelnen Fall, wo Ursache und Wirkung im Prozess konkret vorliegen, um seiner selbst willen genau zu ergründen, um etwa ausser der Schaale das zu finden, was man den metaphysischen Kern des Kausalzusammenhangs heissen mag; sondern das Gesuchte und zu Findende hat für ihn seine Hauptbedeutung wegen der fortan darauf zu gründenden Schlussfolgerungen, des „trace beyond the senses“, wie er es nennt. Mit Jenem hatte sich Locke überwiegend beschäftigt; Dieses mit seiner erkenntnisstheoretischen Tragweite bildet für Hume die Hauptfrage.**) Und ganz mit Recht. Auf seinem Standpunkt, der den sensualistischen Empirismus noch konsequenter als Locke ausgestaltet, muss diese Seite des kausalen Denkens einen gewaltigen Stein des Anstosses und ein Hauptproblem bilden. Denn es zeigt sich darin die Fähigkeit des Geistes, bei nur noch leichter und punktueller Berührung mit dem realen Boden die weitesten Flüge vorzunehmen und seine Fäden frei aus sich in die grösste Ferne des Raums oder der Zeit zu ziehen, ohne dass diese Gebilde nach dem klaren Zeugniss des Bewusstseins der Stufe irrealer, nur fiktiver Hirngespinnste zugewiesen werden dürften. Um die hierin sich regende

*) vgl. den in der Logik selten scharf genug beachteten Unterschied von Schluss und Beweis.

**) Kant endlich sucht durch den Begriff der Kategorie beiden Rücksichten gerecht zu werden, obwohl bei ihm gleichfalls noch die Hume'sche Tendenz vorwiegt, welche an sich auch die wichtigere ist.

Emanzipation des Geistes von der Sinnlichkeit nicht zu weit greifen zu lassen, gilt es den eingehenden Nachweis zu führen, dass und wie er auch hier die unleugbare Realität seiner Kausalgedanken keineswegs der eigenen, immanenten Kraft, sondern doch nur und allein jener Berührung mit der Sinnlichkeit als vererbte Mitgift verdanke, gleichwie Antäus, in freier Luft schwebend kraftlos, bloss durch die Berührung mit seiner Mutter Erde stets neue Kraft gewann. — Da indess die zwei von uns als metaphysisch und erkenntnisstheoretisch bezeichneten Seiten der Kausalität auf's Engste wie Grund und Folge zusammenhängen, so bleibt auch für Hume nichts Anderes übrig, als die einzelnen und konkreten Fälle genau auf ihren eigenen Gehalt anzusehen, ehe er von der darüber hinausgehenden Schlussberechtigung reden kann.

Nehmen wir also, der strengen Zahlordnung wegen, zuerst Ein Objekt vor und untersuchen, ob sich an ihm durch irgend ein Mittel der Karakter als Ursache oder Wirkung entdecken lasse. Sollten sich diese Momente etwa (wozu noch Locke bekanntlich neigte) als Eine in der Reihe der Qualitäten und Eigenschaften des Einzeldings aufweisen? Es ist diess nicht möglich, da geradezu Alles Ursache oder Wirkung sein kann, während wir durchaus nicht Eine gemeinsame Eigenschaft aller Dinge anzugeben vermöchten. Ueberhaupt schliesst kein Objekt (auch nicht mit dem illusorischen Mittelbegriff power) die Existenz eines Andern in seinem eigenen Bezirk und Wesen ein; sonst wäre die bereits abgewiesene demonstrative (analytische) Ableitung Beider von einander möglich. Auch für die Beobachtung ist das ganz klar bei Dingen, die wir noch nie gesehen oder erfahren haben (Red II. in ihrer lebendigen Anschaulichkeit erinnert an die erste Lage Adams im Paradies, wo er bei nochso hohen Verstandeskräften den Dingen fremd und unwissend gegenüberstand). Dasselbe leuchtet ein, wo eine Wirkung in wenig Analogie mit sonstigen Naturprozessen steht oder sich mit Hilfe einer verwickelten Maschinerie vollzieht. Wer sähe z. B. dem Pulver rein für sich seine Explosionskraft, wer dem Magnetstein seine eigenthümliche Fähigkeit, wer dem Stücke Brod seine Nährkraft an, ehe er es probirt? Und ist die Kausalität demnach in keiner der bekannten Qualitäten entdeckbar, so hilft der Rekurs zu den unbekannten vollends gar nichts. Abgesehen davon, dass diess beim Licht betrachtet eben das einfache Ge-

ständniss des Nichtwissens ist, so würde eine solche Qualität als unbekannt und unerfahrbar in keinem künftigen Fall den Anhalt geben, um den Schluss ähnlicher Wirkung darauf zu gründen. — So kann also der Kausalzusammenhang oder genauer geredet die Erkenntniss desselben nur in der Relation, nicht in der Einzelqualität liegen, und mag erst aus der Betrachtung zweier, in solcher Beziehung stehenden Objekte hoffentlich etwas mehr Einsicht in das fragliche Problem gewonnen werden. Hier nun „we find on the first place" als eigenthümliche Relation zwischen den, Ursache und Wirkung genannten Dingen die contiguity in Raum und Zeit, meist direkt, zuweilen aber auch durch Mittelglieder gegeben. Genauer ist die contiguity für die Zeit als succession d. h. als Priorität der Ursache vor der Wirkung zu bezeichnen. Manche behaupten zwar eine Gleichzeitigkeit Beider; aber dagegen spricht die überwiegende Erfahrung, sowie folgender Beweis: Wäre auch nur einmal bei Einem Paar von Dingen Gleichzeitigkeit der Ursache und Wirkung, so müsste dasselbe allgemein stattfinden und alle Succession, alles Werden hörte auf (U. wäre gleichzeitig mit W; W. nun weiterhin als U. mit W.', W.' mit W." u. s. w. in infinitum). — Diess Ergebniss von contiguity und succession ist aber nun auch Alles, was die Beobachtung der „particular instance" geben kann, und kein Strecken oder Dehnen führt weiter, das unbefriedigende Resultat zu bereichern. Was nemlich für den Kausalzusammenhang als einen ganz spezifischen ausser dieser äusserlichen Verbindung noch mehr verlangt wird, wäre die necessary conjunction; denn oftmals finden sich die ersteren Momente und wird doch nicht von Ursächlichkeit gesprochen, weil das Zweite, die Hauptsache, vermisst wird. Vielfach herrscht freilich die Meinung, als ob zwar nicht in allen, aber doch in manchen Fällen aus dem lebendig gegenwärtigen Kausalprozess diese innerste Seele desselben, das verknüpfende Band von Ursache und Wirkung erschaut und herausgenommen werden könnte. Ausser den in der obigen Kritik schon erwähnten Fällen der geistigen Wirkungen sind das solche Erscheinungen, die uns tausendfach begegnen oder wo zufälliger Weise die Wirkung Aehnlichkeit mit der Ursache hat. Das Eine Mal nun wird uns die Verbindung durch endlose Wiederholung so nahegelegt, dass wir förmlich meinen, wir sehen sie, und die Sache könne sich natürlicher Weise gar nicht anders verhalten. Allein wir dürfen uns nur mit einiger Abstrak-

tion in die Lage der allerersten Erfahrung versetzen, so weist sich der Irrthum sogleich. Dass ein auf eine Glasplatte fallender Stein dieselbe zerschmettert statt etwa von ihr abzuspringen, dass ein geworfener Stein wieder fällt statt fortwährend zu steigen, sind das wirklich so natürliche, in sich und durch sich selbst einleuchtende Vorgänge, deren Gegentheil wir gar nicht denken könnten? Ein anderes Mal glauben wir den innern Kausalnexus, das Hineinreichen der Ursache in die Wirkung mit Händen greifen zu können, wenn wir z. B. sehen, dass eine rollende Billardkugel einer andern durch Anstoss dieselbe Bewegung und Richtung „mittheilt“. So schwer es uns wird, den durch Aehnlichkeit noch verstärkten Zusammenhang beider Prozesse in diesem Fall zu lockern, ein unerbittlich scharfes Denken muss uns doch auch hier belehren, dass zehnerlei andere Erfolge in abstracto möglich wären, also von einer Einsicht in die innre Nothwendigkeit der Sache noch lange keine Rede sei. — Schon im Bisherigen ist der Schritt angedeutet, den wir weiter thun müssen, um das gewünschte Ziel zu erreichen. Auch zwei Objekte in einmaliger Präsenz als „Ursache und Wirkung“ sagen uns noch nichts Genügendes; so müssen wir uns zu einer Vielheit von Fällen, zu einer öfteren Wiederholung des kausalen Geschehens in der Erfahrung wenden. Thatsächlich ist diess ja auch der Vorgang und Weg, auf dem das Kind und jeder Mensch erst zur Kenntniss der Kausalverbindungen kommt; selbst Adam im Paradies lernte erst auf diese Weise die Welt kennen. Zu der Verbindung in Raum und Zeit kommt demnach, wo wir die uns hier beschäftigende Relation annehmen, die constant conjunction solcher Art in verschiedenen oder allen bisher erfahrenen Fällen hinzu. Sollte es jedoch möglich sein, dass eine müssige Wiederholung uns etwas lehrte, was die einmalige, genaue und erschöpfende Beobachtung nicht zu geben vermag? In der Mathematik z. B. gilt der Beweis von Einem Kreis für alle andern, ohne dass eine besondre Erneuerung der Untersuchung nöthig wäre. Es ist allerdings wahr, dass wir überall Kausalzusammenhang annehmen, wo jene Konstanz der Verbindung erfahrungsmässig vorliegt. Ist aber desshalb constant conjunction schon genau dasselbe, was wir unter der erstrebten necessary conjunction verstehen? Zunächst gewiss nicht! Sehen wir auch davon ab, dass eine noch so oftige Wiederholung selbst bei den gewöhnlichsten, etwa den mechanischen

Prozessen uns immer nur das Dass und nicht von Ferne das Wie der Verbindung erschliesst, so ist für die ganze Tendenz der Untersuchung der Hauptübelstand kein anderer, als der: Wenn auch de facto die Kausalschlüsse genau auf die vorhergehende Erfahrung gegründet werden, so fragt es sich eben für den unerbittlichen Forscher bei seinem „sifting humor", mit welchem Recht das geschehe (Kant!). Sichere und direkte Auskunft gibt uns die Erfahrung doch nur über das Vergangene. Was befugt uns, diess auf die Zukunft und ähnliche Fälle auszudehnen? Wie hängen beide Propositionen zusammen, was ist zwischen Vergangenheit und Zukunft das verbindende medium (connecting proposition oder intermediate step)? Da es sich um die Annahme eines realen Geschehens ohne sinnliche Gegenwart handelt, so möchte man dieselbe für eine That des Verstandes (a proceding of understanding or reason) halten, welcher nach dem Grundsatz verführe: die unbekannten Fälle sind vermöge der Gleichheit des Naturlaufs den bekannten immer wieder ähnlich. Aber auf was stützt sich dieser Grundsatz, dieser Analogieschluss, welcher allerdings die Sache sehr einfach entscheiden würde? Gehen wir unermüdet auch hier wieder alle Methoden durch, welche etwa in Betracht kämen.*) Demonstration kann es nicht sein, welche überhaupt auf diesem Gebiet so gar nichts zu schaffen hat und immer zuerst abzuweisen ist. Denn eine Aenderung des Naturlaufs ist recht wohl denkbar, also nicht unmöglich, wie es bei der Demonstration der Fall wäre. Ausserdem schliesst der dümmste Bauer und das kleinste Kind schon kausal (vgl. Locke's Beweisführungen!); diess weist zum Voraus darauf hin, dass nicht erst reason oder sehr verwickelte und schwierige Argumente die Berechtigung dazu geben. Auch ein Wahrscheinlichkeitsdenken kann es nicht sein, da sich dieses offenbar selbst auf jene Präsumption stützt (oder der Schluss aus der

*) Diese peinliche Genauigkeit Hume's in Betreff des erkenntnisstheoretischen Werkzeugs kehrt als ein karakteristisches Merkmal seines Spürsinns öfters wieder und mag an den Abschnitt bei Kant „über den transcendentalen Ort eines Begriffs" erinnern, welcher freilich, schwachmotivirt wie er in dem Verlauf der Kritik steht, selten nach Gebühr beachtet und gewürdigt wird. Dass gerade Hume ein solches Gewicht auf diese Unterschiede legt, ist in Bestätigung unserer Grundauffassung ein Beweis, wie er selbst die Bestimmtheit seiner Ansichten vornemlich durch das logischpsychologische Instrument der Untersuchung fühlt.

mathematischen Allgemeinheit als Schema auf die innere Nothwendigkeit als Kern auf Hume's Boden zum Voraus wegfallen muss). Kein minderer Cirkel ist die Ausflucht, dass wir auf Grund zahlreicher Beobachtungen oder Experimente finden sollen, es sei die Ursache mit einer ob auch „secret power“ der Produktion ausgestattet, auf welche wir unsre Schlüsse für die Zukunft gründen. Das heisst mit lauter identischen Worten die Frage nur zurückschieben oder verschieben, nicht aber lösen. So vermag also der Verstand in keiner Form das Recht unsres Kausalschlusses zu sichern, und es ist letzterer als unbefugter Eindringling abzuweisen, wenn sich nicht ein anderes Vermögen seiner annimmt. Oder das Gleiche in etwas andrer Wendung: Die zu jenem Schluss erst berechtigende necessary statt (seither) nur constant conjunction hat noch immer nicht vermocht, ihren Geburts- und Heimathschein in einer Impression aufzuweisen, wie doch von jeder Idee verlangt werden muss, soll sie nicht unter die Klasse der leeren Fiktionen und Träume verwiesen werden, da die Maske des „Angeborenseins“ — oder im Blick auf andre Standpunkte und Lösungsversuche, auch das bei der Mathematik schon abgewiesene „pur and intellectual view“ — hier keinen Einlass mehr findet. Jener Gewaltakt aber, sonst unbedingt gefordert und unbedenklich geübt, verbietet sich hier denn doch Angesichts der klaren Wirklichkeit und Thatsächlichkeit unsres geistigen Lebens, welches jene Form des Schlusses tausendfach und als Hauptvehikel seines Fortschritts übt. — So dürfen wir also nicht ruhen, bis die unerlässliche Originalimpression doch gefunden ist. Die Idee der necessary conjunction entsteht jedenfalls bei oder mittelst der vielfachen Wiederholung von Instanzen, somit muss diess auch von der betreffenden Impression gelten. Da aber die einzelnen Fälle, welche sich häufen, in voller objektiver Unabhängigkeit von einander stehen oder sachlich betrachtet schlechthin diskrete Grössen sind, so kann die Wiederholung im Objekt weder ein Neues entdecken noch bewirken. Es bleibt daher nur das Subjekt als der Ort übrig, wo wir finden, was bisher draussen vergeblich gesucht wurde; denn erst in ihm vereinigen sich ja auch die vielen diskreten Fälle zu einem relativ neuen Ganzen, von dem sich Weiteres erhoffen lässt. Und wenn zuerst die Beobachtung und dann auf Grund der Wiederholung auch der Verstand nichts ergab, so bleibt nur übrig, das Gewünschte von einer in der

Mitte liegenden und schon oft angewandten Kraft, von der Imagination und ihren Gesetzen zu erwarten.

Diess Ergebniss, so umständlich es gefunden werden musste, liegt eigentlich ziemlich nahe. Wo, wie gerade auch hier, kein sachlicher Grund vorliegt, um von einer Idee (bezw. Impression) zu einer andern überzugehen und doch stets sogar mit einer gewissen Nöthigung der Uebergang stattfindet, da sind nach allgemeiner und weit verbreiteter Beobachtung immer die drei subjektiven Assoziationsprinzipien im Spiel, welche wir oben als „natürliche" — d. h. als von selbst wirkende psychologische Naturpotenzen mehr denn als logisch-metaphysische Gesichtspunkte — bezeichnet haben. Und als wichtigstes derselben wurde schon damals nach vorläufig oberflächlicher Betrachtung die Kausalität bezeichnet, ohne schon auszumachen, ob sie bloss das oder vielleicht noch mehr sei. Jetzt hat sich herausgestellt, dass sie nur das Erstere wenn auch in eminentem Grade ist. Die constant conjunction knüpft nach den Gesetzen der Ideenassoziation die zwei, Ursache und Wirkung genannten Erscheinungen in unsrer Phantasie so eng an einander, dass wir uns die Eine nur noch mit einem gewissen Zwang ohne die andre vorstellen können, welche sich ohne jenen gewaltsamen Wegdruck ganz von selbst unserem Geist präsentirt. Es sei die Ursache als Impression gegeben, so rennt die Phantasie unaufhaltsam weiter zur lebhaftesten Vorstellung d. h. Erwartung der Wirkung; oder liegt diese vor, so greift sie mit derselben Entschiedenheit in die Vergangenheit (bezw. Ferne) zurück und nimmt die Ursache als real gewesen (oder abwesend real) an. Die „union of the ideas in the fancy" oder „the connection in thoughts" ist somit weit grösser, als die sachliche Verbindung, welche wir objektiv wahrnehmen, obgleich nach dem früher Bemerkten das „uniting principle" unsrer Ideen auch lediglich thatsächlich und ebenso unfassbar ist, wie bei den Objekten. Nun, diese subjektive, durch viele Wiederholung und Gewohnheit in uns gewirkte Nöthigung oder Determination und propensity, welche wir fühlen „to pass from one to the other" ist eben die längst gesuchte neue Impression als model*) für unsre Idee von power und necessary conjunc-

*) Ob wohl dieser Ausdruck „model" mit bewusster Vorsicht gewählt ist, weil die endlich gefundene impression diessmal offenbar nicht mehr im alten Sinn Prototyp der fraglichen Idee heissen kann, die doch etwas stark εἰς ἄλλο γένος überspringt?

tion. Gleichwie die Nothwendigkeit, dass 2 mal 2 gleich 4 ist, einzig im Verstandesakt liegt, durch den wir die Ideen vergleichen, so ist auch power und necessity nur allein dort zu suchen.

Es wäre indess voreilig, wenn wir glaubten, hiemit schon am Ziel zu sein. Allzunahe, um nicht die gründlichste Berücksichtigung zu fordern, liegt nemlich der Einwand wider diese ganze Theorie, dass wir auf jenem Weg der Ideenassoziation wohl Phantasiegebilde und subjektive Ideenketten erhalten, aber durchaus nicht das, was nach der klaren Aussage unseres alltäglichen Bewusstseins durch das eigentlich kausale Denken gesetzt wird und jene Phantasien an Werth und Realität weit überragt. Zum mindesten ist die subjektiv-psychologische Stimmung bei diesen Prozessen als eine unleugbar spezifische näher zu betrachten. Sie hat nicht die Sicherheit und Stärke, welche von der unmittelbar sinnlichen Gegenwart des Objekts stammt, leidet aber ebensowenig an der Mattigkeit und Intresselosigkeit des willkürlichen Dichtens. Es ist nicht sinnliche Wahrnehmung oder Gedächtniss, aber auch nicht Phantasie, sondern ein Neues, was durch den eigenthümlichen Kontakt Beider im Kausalprozess entsteht: Wir nennen es mit einem sehr bekannten und verständlichen Wort Glauben im logischen, natürlich nicht theologischen Sinn des Worts, daher belief und nicht faith, (obwohl die einmal vorkommende biblische Definition des Glaubens als „*πραγμάτων ἔλεγχος* oder *ὑπόστασις οὐ βλεπομένων*“ in unserem Fall ziemlich genau zutrifft). Dieser Begriff, welcher in unserem Abschnitt bei Hume (bes. Red. I.) eine den Kausalitätsbegriff selbst fast überwuchernde Rolle spielt, war auch in der vorangehenden Entwicklung nicht unberührt geblieben. Gering zwar ist seine Bedeutung oder Bearbeitung bei Locke, welcher ihn im ganz vulgär-logischen Sinn der Stufe der sensitiven Erkenntniss als der untersten zuwies. Bekannt ist dagegen und wichtiger aus der Kartesianischen Philosophie, dass man Untersuchungen über das Verhältniss des Denkens zum Willen anstellte, den letzteren als weitergreifend und rascher arbeitend bezeichnete und daraus den Irrthum als etwas wesentlich Ethisches ableitete, aber auch davon abgesehen die Zustimmung zur Wahrheit, den assent, als eigentliche Willensthat erklärte. Eine ganz besondere Bedeutung aber erhielt diess oder genauer unser Begriff belief in den philosophisch-theologischen Verhandlungen des englischen Deismus, welcher darauf ausgieng, das kirchliche faith auf das rationale

belief zu untersuchen, die Prinzipien und Bedingungen einer glaubenden Annahme zu eruiren und darnach seine Ausscheidung an dem überlieferten Gesammtstoff vorzunehmen.*) Bekanntlich wurde hiebei mehr und mehr die Moral zum Kriterium des Brauchbaren und Glaubwürdigen, innerhalb der Moral aber überwiegend das Gefühl zur leitenden und entscheidenden Norm. In dieser, auf eine Grundfrage angewandten Verflechtung des theoretischen Geists einerseits mit dem Willen, andrerseits mit dem Gefühl zeigt sich noch seine sehr natürliche, wenigstens relative Unselbständigkeit und Haltlosigkeit, welche sogar ziemlich später bei Kant-Jacobi nicht ganz überwunden ist. Wie viel weniger konnte sich Hume's Standpunkt über sie erheben! Wenn die Vorgänger an den praktischen oder gefühlsmässigen Momenten nur den Einfluss oder die Bedeutung, das Theoretische zu bestimmen und zu normiren, sehr stark hervorhoben, so geht er noch einen guten Schritt weiter und fasst beide Seiten in der Weise mehr oder weniger als identisch, dass er das Theoretische beinahe im Gefühl untergehen lässt, während gewiss jeder Standpunkt eine lebendige Wechselwirkung all dieser Seiten und insbesondre ein beständiges Mitklingen des Gefühls bei sämmtlichen Geistesthätigkeiten unbedenklich zugestehen würde. — Hume ist sich der Bedeutung seiner Untersuchungen über das „belief“ so bewusst, dass er in der noch jugendlicheren und historisch weniger umsichtigen Red. I. bemerkt, das Wesen des Glaubens sei bisher eines der grössten Räthsel gewesen, das die Philosophie meist als selbstverständlich und ganz einfach genommen habe, ohne an die grossen Schwierigkeiten auch nur zu denken. Mit dieser Wendung verräth er jedenfalls das ganz richtige Gefühl, hierin einen der wichtigsten philosophischen Begriffe (direkt oder indirekt) vor sich zu haben, der an Bedeutung der Kausalität nicht viel nachgibt und bei aller Verwandtschaft mit diesem Problem denn doch nicht ganz in dasselbe aufgeht, sondern weiter greift; darin findet die formell zunächst recht störende Breite und Selbständigkeit seiner Behandlung bei ihm (vornemlich in Red. I.) ihre tiefere Begründung und Entschuldigung. Wie schon oben zur vorläufigen Orientirung angedeutet wurde, müssen wir nemlich, unbeirrt von Hume's schliesslicher Lösung

*) Besonders gehört hieher Tolands „Christianity not mysterious“.

oder dem Namen „Glauben“,*) in der gegenwärtigen Untersuchung die prinzipielle Frage implizirt sehen: Wie kommt der Geist überhaupt dazu, frei aus sich ein reales Sein zu setzen? Denn wenn er auch, gleichsam zum Ansprung meist eine gegebene Realität (bei Hume die Impression) nöthig hat, so vollzieht er doch, will es scheinen, namentlich beim kausalen Denken die eigentliche Operation, um die es sich handelt, ganz aus sich oder auf Grund eigener Kraft. Diess stellt sich als eine gewaltige *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, als ein unerhört weiter Sprung dar. Der Geist geht mit einer solchen Position des Seins aus sich heraus und in ein Anderes ein, ähnlich wie bei der Kausalität die Einzeldinge ihr geschlossenes Selbst durchbrechen, um zugleich in Anderem zu leben. Damit erweisen sich allerdings subjektiv belief (in etwas erweitertem und erhöhtem Sinn) und objektiv causality als sehr verwandte, mehrfach in einanderspielende Korrelatbegriffe. Und es ist ein richtiger Griff von Hume, das Wesen des belief gerade an diesem Ort zu verhandeln, während es allerdings auch sonst und namentlich bei den Problemen des folgenden Kapitels, bei der Realität von Aussen- und Innenwelt wiederkehren muss. Nur will es dort nicht soviel heissen, ein zunächst erst Subjektives, aber doch Gegenwärtiges als zugleich objektiv-real anzuerkennen, wie hier bei der Kausalität, wo bloss auf Anregung eines Gegebenen hin gar nicht Gegenwärtiges als real seiend gesetzt wird.

Der Rationalismus**) pflegt nun von Anfang an Denken und Sein als qualitativ verschiedene und eben darum einander fordernde Korrelate anzusehen. Schon bei der Sinnlichkeit haben beide Seiten als Stoff und Form einen Naturzug zu einander; nicht die Stärke und Aehnliches ist es, wodurch sich das sinnlich Wahrnehmbare als dem Gebiet der Realität angehörig erweist, sondern der qualitative Unterschied, den es als nicht vom Subjekt stammender Stoff (Nicht-Ich) diesem gegenüber an sich hat. Das Gleiche zeigt sich, wo ohne sinnliche Präsenz auf eine Realität erst geschlossen wird. Nehmen wir als Beispiel,

*) In dieser Hinsicht dürfen wir namentlich, trotz der bekannten Berufung Jakobi's auf Hume, des letzteren logisch-erkenntnisstheoretisches Interesse nicht allzunahe mit Jakobi's mystischem und halbtheologischem Glaubensbegriff zusammenstellen.

**) vgl. hiezu das früher über den empirischen Idealismus als nothwendige Folge des Vorstellungsstandpunkts Gesagte.

aber hier natürlich nur kurz, die bekannten Gottesbeweise, welche besonders deutlich für unsern Fall sind, sofern das Gesuchte schlechthin ausser aller realen Erfahrbarkeit liegen muss. Wo der Ausgang von einem Gegebenen der Endlichkeit genommen wird, wie bei dem kosmologischen und teleologischen oder dem mit letzterem so nahe verwandten moralischen Beweis, da bildet das Erschlossene in irgend einer Fassung immer das unerlässliche Korrelat, um nicht mit einem Halben oder einer harmonielosen Dissonanz aufhören zu müssen. Wo aber, wie bei dem wahrhaft spekulativen ontologischen Beweis der Gedanke ohne irdische Stütze rein aus sich arbeitet, bestätigt er erst seine wahre Natur und das Gesagte, indem er ohne Weiteres das Sein als sein unentbehrliches Andre, als das Korrelat erklärt, ohne welches er selbst nur halb oder gar nicht verständlich sei.*) — Nach dieser Auffassung hätte man, wie bei der Kausalität, nicht mehr bloss die unmotivirte und theoretisch gar nicht weiter benützte Kantische Kategorie des Seins, sondern es ergäbe sich die Seinsetzung als die durch Alles durchgehende Grundthat des Geistes, als seine eigene Urkausalität, die eben desshalb bei jedem Gedanken eines äusseren Kausalzusammenhangs ganz besonders wiederkehrt.

Im völligen Gegensatz zu solchen Anschauungen fasst Hume oder beachtet wenigstens auf Grund seines empirischen Idealismus Denken und Sein gar nicht als zwei spezifisch verschiedene Gebiete. Das Reale ist ihm die subjektive Impression, das Ideale die gleichfalls subjektive Idee, beide nicht qualitativ, sondern bekanntlich nur quantitativ oder im Stärkegrad verschieden. Und wie er bei Raum und Zeit aus inneren Gründen deren Formkarakter beinahe fallen und im materialen Gehalt der konkreten, raumzeitlichen Dinge hatte untergehen lassen, so schiebt er auch hier den formalen Begriff des Seins oder Existirens so sehr zurück und auf die Seite, dass allein noch das Materiale der Vorstellung, die Summe der vorgestellten Merkmale übrig bleibt, bei welchen er nach seiner Grundansicht nur untersucht, ob sie in grösserer oder geringerer empirischen Lebhaftigkeit vorhanden seien. Unter solchen Umständen kann es ihm nicht so schwer werden, die obigen Einwände gegen seine Kausalitätserklärung

*) Die ächte Form dieses Beweises hat freilich nur Spinoza und Hegel.

zu heben. Es kommt nur noch darauf an zu zeigen und durch viele Beispiele der Empirie zu erhärten, wie gerade in diesem Fall nicht etwa durch einen Denkakt, sondern lediglich in psychologischem Prozess die blosse, durch gewohnheitsmässige Assoziation herbeigerufene Idee (von Ursache oder Wirkung) sich steigere zum Grad einer Impression, das heisst nach Hume zum Werth einer Realität. Dann ist jener Forderung des Bewusstseins Genüge gethan, welches für die Positionen des Kausaldenkens reale Bedeutung beanspruchte. — Da es sich bei dem jetzt zu liefernden Nachweis wesentlich um eine Frage des Gefühls handelt, so greift derselbe eigentlich ganz in das Gebiet der Passionen über, wesshalb an diesem Ort theoretischer Probleme eine gedrängtere Darstellung berechtigt ist. Die Möglichkeit der fraglichen Steigerung einer blossen Idee zur Impression ist an sich schon darin begründet, dass beide als nur quantitativ verschieden lediglich nicht auf spezifisch differenten Gebieten liegen. Gleich bei der ersten Eintheilung in Impressionen und Ideen wurde kurz darauf hingewiesen, wie dieselben trotz der im Allgemeinen klaren Grenzlinie unter Umständen ineinander fliessen und übergehen können. Dasselbe wird hier nochmals von dem parallelen Verhältniss zwischen Gedächtniss und Phantasie bemerkt. Es werde eine Begebenheit vor Jemand erzählt, der dabei war, aber sie vergessen hat. Zuerst erscheint ihm Alles nur wie eine „fiction of imagination"; plötzlich taucht die Erinnerung des Erlebnisses in ihm auf, und siehe da: ohne dass irgend etwas Neues dazu käme, erhält doch das Ganze „a new light", „an other feeling". Schwächt sich diese Erinnerung ab, so tritt sie neben die imagination, wie im Zustand des Zweifels; steigert sich die Einbildung, etwa durch viele Wiederholung der Fiction, so nähert sie sich dem Gedächtniss (gewohnheitsmässige Lügner, die schliesslich ihre Sachen selbst glauben). — Sind hiemit die Uebergänge von Einem zum Andern überhaupt als möglich dargethan, so zeigt sich ferner für die uns hier beschäftigende Verwandlung Folgendes als leitender, erfahrungsmässig gewisser Grundsatz: Jede gegenwärtige Impression leitet nicht nur zu den mit ihr durch Relation verbundenen (related) Ideen einfach hin, sondern theilt ihnen auch mehr oder weniger von ihrer Kraft und Lebhaftigkeit mit. Die Handlungen des mind sind sehr von seiner Disposition, der starken oder schwachen Erregung der Lebensgeister beeinflusst. Bleibt nun

das Objekt der Betrachtung gleich, oder wird bloss zu einem sehr leicht erreichbaren weil engassoziirten übergegangen, so dauert die Disposition (in unserem Fall die zu Grund liegende Impressionsfrische) an; anders dagegen bei einer Unterbrechung oder Störung der transition. Obwohl das Phaenomen an sich klar ist, können doch einige Beispiele aus der Erfahrung als der sichersten Basis nichts schaden. Es kommen demnach die früher schon behandelten drei Assoziationsprinzipien in Betracht, deren Ueberleitungsvermögen selbst bereits dargethan ist; hier ist nur noch das Weitere zu erhärten, wie durch eine, der Ueberleitung den Anstoss gebende Impression jene Steigerung und Belebung eintritt. Man denke z. B. bei der resemblance an die belebende Kraft der Bilder, Riten, Symbole u. A. nicht bloss im gewöhnlichen Leben, sondern auch im Kultus namentlich des Katholizismus. Wie viel frischer wird durch ihre sinnliche Präsenz die „Andacht" statt blossen „Darandenkens", wie viel wärmer die Devotion, als bei nur intellectual view and contemplation oder blosser Nennung der betreffenden Namen und Dinge! Umgekehrt tritt eine fiktionsmässige Schwäche ein, wo wenig oder gar keine Aehnlichkeit und Analogie unsrer Auffassung zu Hilfe kommt. Wie gleichgültig sind die Menschen trotz aller Worte gegen das andre, unvorstellbare Leben, während sie in irdischen Dingen so überwiegend leichtgläubig sind und auch für die zeitlichen Angelegenheiten nach ihrem Tod ein lebhaftes Interesse zeigen. Man kann sagen, dass fast Niemand ernstlich und aufrichtig an Unsterblichkeit glaubt. Diess erklärt, warum die zelotischsten Katholiken, welche im (nicht ernstlich geglaubten) Jenseits ihre Gegner endloser Qual überliefern, hienieden ganz gutmüthige und rechtliche Leute sein können. — Aehnliche Beispiele lassen sich auch für die übrigen Relationen angeben und in dieser Weise die Bedeutung des Wallfahrens oder der Einfluss des Reliquienwesens erklären (contiguity, causation und resemblance). Unter denselben Gesichtspunkt fällt die bekannte Macht der Erziehung, welche durch Wiederholung und häufige Einprägung einer Idee die grösste Stärke und Stetigkeit — also Glauben verschafft. Solche Jugendeindrücke sind unausrottbar, wie denn die Hälfte aller herrschenden Meinungen daher stammt und geradezu stärker wird, als Denken und Erfahrung. — Wohl werden Viele noch immer an der Gültigkeit und zureichenden Kraft dieser Ableitung zweifeln und sich daran stossen, dass so un-

bedeutende Prinzipien solche Folgen haben und dass demnach der grösste Theil unsres Denkens sammt allem Thun und Leiden von der blossen Gewohnheit und Sitte abstammen soll. Allein diesen mehr schulmässigen Vorurteilen gegenüber ist eben die tägliche Erfahrung voll von Beispielen für die bestimmende Macht des belief. Ist es doch der Hauptmotor, der unsre Passionen in Bewegung setzt. Nicht alle Ideen haben Einfluss auf den Willen, sonst wären wir in ewiger Unruhe; aber auch nicht bloss Impressionen vermögen es, sonst könnte keine Zurückhaltung und Selbstbeherrschung geübt werden. Sondern ganz vornemlich die Klasse der geglaubten Ideen übt jene Wirkung aus, wie auch wieder umgekehrt nach den obigen Prinzipien die Leidenschaft, wie Furcht oder Hoffnung durch ihre lebhafte Erregung dem Glauben vorarbeitet und Steigerung verleiht. Ebenso wirkt der Glaube auf die Imagination belebend ein: Erzählungen von notorisch erlogener Art langweilen; daher sogar die Dichter („though liars by profession") die Wahrheit durch Einstreuung von Realitäten nachahmen müssen und „historische" Dramen oder Lustspiele „aus dem Leben" schreiben, weil nur das stark und lebhaft Imaginirte anzieht. Bei der Narrheit endlich wirkt die krankhafte Stärke der Einbildung völlig wie eine gesunde Impression oder ein vernünftig Erschlossenes. All das sind Belege dafür, dass es lediglich auf den Stärkegrad der Vorstellung und dessen Verwerthung im Wechselspiel der psychologischen Prozesse ankommt. — Gehen wir von diesen erläuternden Beispielen mehr zur Anwendung auf unser Problem der Kausalität über, so ist allerdings nicht ganz zu leugnen, dass das Bisherige nur Beispiele bot, welche mit der gemeinten Sache nicht völlig zusammentreffen. Ohne diese höchst nöthige Limitation könnten sonst die obigen, zur Erläuterung beigebrachten Fälle geradezu in Einwände gegen die beabsichtigte Kausalerklärung verwandelt und gesagt werden, wenn es sich beim „belief" nur um jene Steigerung handle, so müsse es also auch bei resemblance und contiguity, nicht bloss bei causality entstehen, was doch wider die Erfahrung sei. In allen (oder doch den meisten) obigen Exempeln der steigernden Belebung durch eine Relation war das belief der zu steigernden Idee (des abgebildeten Heiligen u. s. w.) allerdings schon vorausgesetzt und gewann nur noch einen Zuwachs an frischer Wärme. Somit findet doch bloss eine Analogie mit dem Fall der Kausalität statt, wo das belief erstmals erzeugt

wird. Auch sonst muss die Aehnlichkeit von Beidem nicht unbedeutend eingeschränkt werden. So hoch z. B. die Lebhaftigkeit der Imagination bei einer poetischen Schilderung steigen mag, das bewirkte „feeling“ ist doch nie dasselbe, wie bei dem niedersten Grad von Glauben auf Grund des Denkens. Beides ist leicht unterscheidbar, da die Poesie nur ein „phantom of belief or persuasion, a counterfeit belief“ zu wirken vermag, während das Erzeugniss des Kausaldenkens gegenüber den „fervors“ der Poesie und ihrem „something weak and imperfect amidst all that seeming vehemence of thought“ seinerseits immer „something more forcible and real“ aufweist. So darf also die force of our mental actions nicht nach dem Grad der scheinbaren Gemüthsbewegung gemessen werden. Es kommt nemlich, diese grosse Differenz — und die auf einmal stark veränderte Sprache! — zu erklären, beim kausalen Denken die Reflexion und der Einfluss allgemeiner Regeln herein. Vermöge derselben bemerken wir, dass die stärksten poetischen Fiktionen eben doch mit nichts Realem verbunden, also zwar von derselben Art sind, wie das wirkliche belief, und doch wieder etwas ganz Anderes. Ebenso halten sie uns ab, auf Grund jeden Wachsens oder Abnehmens der Lebhaftigkeit unseren Glauben mitwechseln zu lassen. Wo einmal sichere Annahme stattfindet, da mögen verstärkende Relationen kommen oder gehen — sie üben auf jene keinen Einfluss, ähnlich wie bei der sinnlichen Wahrnehmung der Verstand gleichfalls eine Korrektur vorzunehmen hat, damit unsere Schätzungen nicht mit jedem Schritt näher oder ferner sich ändern müssen. Ja, es ist sogar auf Grund dessen möglich, dass Imagination und judgment, wie viele Beispiele zeigen, wider einander sind. Wer in einem soliden eisernen Käfig auf einem hohen Thurm fest aufgehängt schwebt, wird sich unabweisbar vor dem Fall fürchten, so gewiss er dessen Unmöglichkeit oder höchste Unwahrscheinlichkeit mit dem Verstand einsieht. Es ist dieser Widerstreit in der That eine ganz seltsame Erscheinung, da ja alles Denken doch nur Wirkung der Gewohnheit ist, welche die Imagination belebt und uns starke Ideen gibt. Die Erklärung ist nur möglich mit Hilfe der allgemeinen Regeln, durch die wir u. A. wesentliche und unwesentliche Umstände bei der Kausalität unterscheiden. Die unwesentlichen mögen dann auf die Imagination noch so stark wirken, das judgment hält sich an die vielleicht konträren wesentlichen. — Die gleiche Erwä-

gung kommt in Betracht, wo die für das Kausaldenken nöthige Ueberleitung oder hier besser Uebertragung der vergangenen Erfahrung auf die Zukunft nicht unmittelbar und stillschweigend, sondern express und indirekt stattfindet. Gewöhnlich entsteht nemlich auf Grund einer gegenwärtigen Impression und häufiger früherer Konjunktion von Ursache und Wirkung das belief ganz unmittelbar und gewohnheitsmässig, ohne dass ein neuer Akt des Denkens oder ein Bewusstsein des Uebergangs erforderlich wäre. Wir halten z. B. vor einem tiefen Wasser in unfehlbarer und unbewusster Weise ohne den ausdrücklichen Gedanken, dass Andere bei solcher Gelegenheit ertrunken sind. So ist es bei den „most established and general conjunctions of cause and effect, scl. solidity, gravity, impulse etc.,“ während in ungewöhnlicheren Fällen ein Besinnen auf frühere Erfahrung nöthig ist. Nun ist es aber eben auf Grund allgemeiner Regeln auch möglich, die Uebertragung „in an oblique and artificial manner“ vorzunehmen und etwa auf Grund eines einzigen Experiments mit Sicherheit auf alle (identische) Zukunft zu schliessen. Hier wird die Einzigkeit des Falls ergänzt durch das tausendfach bestätigte allgemeine Prinzip: Gleiches in gleicher Lage wirkt Gleiches.

Ist nun auch in den letzten Bemerkungen eine entschiedene — der Gegner möchte wohl sagen, eine entscheidende — Differenz zwischen der Kausalität und den andern Fällen der Ideenassoziation zu Tag getreten, welche verschiedene Einschränkungen und Hilfsannahmen nöthig machte, so spricht dagegen für die Aehnlichkeit ein Gebiet, das selbst auch so ziemlich in der Mitte von Beiden liegt, nemlich die Wahrscheinlichkeit und das Rechnen oder denkende Operiren mit derselben. Unverkennbar ist diess eine der Lieblingsfragen jener Zeit überhaupt, welche in der reichen Fülle ihres Materials zunächst wenigstens auf solch präliminare Weise die Herrschaft des eindringenden Gedankens zu begründen suchte, daher so ziemlich alle ihre Philosophen und Mathematiker sich damit beschäftigen.*) Insbesondre musste Englands rechnender und mit der Erwägung kaufmännischer „Chancen“ so viel beschäftigter Geist sich davon

*) vgl. z. B. Leibniz und dessen Anwendung der warm befürworteten Wahrscheinlichkeitsrechnung auf die beginnende Statistik; Pfleiderer, „Leibniz“ S. 736—37.

angezogen fühlen. Und für Hume gerade kam noch dazu, dass er vermöge seiner Grundanschauung das weite Gebiet der Kausalität überhaupt unter diesen Gesichtspunkt der probability stellen musste und desshalb mit ausdrücklichem Tadel der Locke'schen Unterscheidung von demonstration und probability die Mittelstufe der „proofs" (z. B. Sonnenaufgang am andern Tag) einschiebt. Wie vielmehr muss ihn diese Frage im engeren Sinn, als probability of chances neben der of causes, interessiren, welche er auch wirklich mit Feinheit für seine Haupttheorie zu verwenden weiss, obwohl die allerdings ganz enorm breite Red. I. fürchtet, „to give offence by that air of subtility;" allein es seien eben „sublime and curious speculations and profound reflections." — Das rationalistisch-apriorische Prinzip der Wahrscheinlichkeitsrechnung fällt für ihn natürlich weg, wornach die einzelnen Zufälligkeiten oder ungreifbaren Nebenursachen der Spezialfälle eben durch ihren Zufallskarakter der Irrationalität sich im Verlauf gegenseitig aufheben müssen, weil nur das Rationale auch allgemein ist, so dass bei unendlichem Progress die rein begriffliche Formel immer reiner und richtiger heraustreten wird und Siegerin über die launische Empirie bleibt. Die Wahrscheinlichkeit wird also hier zur Kausalität emporgehoben, während Hume umgekehrt sie als das Primäre fasst und die Ursächlichkeit auf ihre Stufe herunterdrückt. Er behandelt nemlich die Sache nach seiner Art in subjektiv-psychologischer Weise und bezeichnet den Abschnitt als „Abschweifung," d. h. richtiger als Hauptbeispiel für seine Kausalitätstheorie. — Von probability mag man in sehr verschiedenen Fällen sprechen. Einen eigentlichen Zufall (chance) gibt es zwar nicht in der Welt, wohl aber wird in mancherlei Art ein subjektives Nichtwissen der betreffenden Ursache stattfinden, womit für uns die Sache auf dasselbe hinauskommt, wie wenn objektiv die Kausalität fehlte. Entweder nun ist die Ursache an sich wohl findbar, aber wir sind noch nicht soweit gediehen und müssen auf Grund unvollkommener Erfahrung erst durch eine Progression von Wahrscheinlichkeitsgraden zur Gewissheit aufsteigen. Ein anderes Mal liegen zunächst entgegengesetzte Beobachtungen vor, welche der gemeine Mann einer Launenhaftigkeit der bekannten Ursache Schuld gibt, während der Philosoph mit Bestimmtheit eine vorerst noch unentdeckte Gegenwirkung annimmt (Sandkorn im Uhrwerk). Ebenso ist zunächst nicht mehr als Wahrscheinlichkeit zu er-

reichen, wo bloss Analogie und Aehnlichkeit, nicht volle Gleichheit der fraglichen Fälle vorliegt. — Oder aber sind die jedenfalls mitwirkenden Ursachen überhaupt nicht erschöpfend zu finden. Diess gibt neben der zuerst erwogenen prb. of causes die prb. of chances, am reinsten dargestellt durch das Beispiel des Würfels, welches zugleich für jene Fälle den psychologischen Hergang verdeutlicht. Was veranlasst uns einer höheren Zahl von Chancen beizupflichten? Nicht Demonstration, wie an sich klar ist; aber auch nicht Wahrscheinlichkeit, was der reine Cirkel hiesse, sondern vielmehr folgender Prozess. Bei dem normal gearbeiteten Würfel mit sechs verschiedenen Augen erwarten wir das Auffallen von jeder der sechs Seiten mit gleicher Bestimmtheit, macht für die einzelne ein Sechstel der Vorstellungsstärke. Nun soll er auf vier Seiten gleich gezeichnet sein. So schwebt uns das identische Bild viermal, die verschiedenen zwei nur je einmal vor, das bewirkt also für jenes vier Sechstel, für diese je ein Sechstel Erwartungsstärke. Die vivacity der ganzen Erwartung ist „divided and split or broken in pieces." Die Phantasie aber „melts together all the images and extracts one". Die gleichen Bilder laufen ihr zusammen und verstärken sich dadurch; jede identische Erwartung gibt gleichsam einen neuen Pinselstrich (stroke of the pencil); dadurch wird die Mehrzahl der Chancen naturgemäss stärker, also eindrucksvoller und damit glaubwürdiger. — Ein nicht uninteressantes Gegenstück zu dieser Vervielfältigung des Eindrucks ist die Abminderung, welche aus der Gewissheit umgekehrt die sogenannte „unphilosophische" Wahrscheinlichkeit macht. Dieselbe wird zwar schulmässig nicht anerkannt, macht sich aber faktisch und praktisch umsomehr geltend. Die dem kausalen Denken zu Grund gelegene Impression möge im Gedächtniss verbleichen; alsbald wirkt diess auf die ganze Schlusskette nach, wenn gleich die Philosophen — oben auch Hume! — schlechterdings nicht zugestehen werden, dass etwas heute gewisser sei, als nach und durch den Verfluss von dreissig Tagen. Oder aber wird die Ueberleitung affizirt etwa durch die Länge einer Schlusskette (der Nachtheil der Mathematik gegen die moral sciences); hier reicht die Kraft der Imagination kaum bis zum Ende aus und sinkt also die proof (oder gar Demonstration) zuletzt zur blossen probability herunter. Wendet man — vom Christenthum abgesehen, dessen Sache aus besonderen Gründen vornemlich misslich steht — hiegegen ein, dass die

alte Geschichte mit ihrer unendlich langen und stets wachsenden Schlussreihe doch der Glaubwürdigkeit nicht entbehre, geschweige denn dieselbe immer mehr verliere, so ist hiegegen zu sagen, dass in diesem Fall die einzelnen Glieder der Kette einander wesentlich gleich sind (Treue des Augenzeugen, Schreibers, Abschreibers u. s. w. sind die stets wiederkehrenden Elemente); dadurch ist es sehr leicht, die ganze Reihe, so lang sie ist, zu überfliegen und hiemit abzukürzen, wesshalb jener Schaden nicht eintritt.

Wir wollten diesen gelegentlichen Passus nicht ganz übergehen, da er nach den obigen Anwandlungen von rationalen Bedenken und entsprechendem Selbstmisstrauen bei Hume wieder ins volle, ächte Fahrwasser des Empirismus eingelenkt hat und dessen schon früher einmal erwähnte Neigung aufs deutlichste zeigt, die logische Essenz des Gedankens in der psychologischen Existenz und unmittelbaren Natürlichkeit untergehen zu lassen. Wesentlich vom gleichen Geist getragen sind nun endlich die definitiven Bestimmungen über „existence“ und „belief,“ mit welchen das Facit der bisherigen mehr oder weniger umständlichen Vorbereitungen gezogen wird. — Woher stammt unsere Idee der Existenz?*) Offenbar davon, dass keine Impression oder Idee im Bewusstsein (Gedächtniss etc.) ist, die wir nicht als existirend denken (conceive). Hier entsteht nun das Dilemma: Entweder ist diese Idee des Seins mit jeder Idee oder jedem Object of the thought verbunden, oder sie ist dasselbe damit. Verbunden ist sie nicht; sonst wäre sie auch trennbar davon, was mit dem Obigen streitet, wornach wir jede Idee als existirend denken. Also kann sie nur mit der Idee dessen, was wir als existirend denken, dasselbe sein. Ein Ding einfach denken (to reflect simply) und es als existirend denken ist somit identisch. Die Idee des Seins gibt keinen Zuwachs zu der Idee des Dings (makes no addition to or alteration). Die Idee „Gott ist“ enthält nicht mehr, als die Idee „Gott“ allein. Mit dem „Sein“ fügen wir nicht den andern Qualitäten eine neue bei. Wer diess leugnet, hat die Aufgabe, die Impression aufzuzeigen, von welcher etwa die Idee der Existenz als eine gesonderte und abtrennbare stammte.**) — Nicht anders ist es mit dem belief

*) I. 91. 125 ff.

**) Die Parallele mit Kant liegt auf der Hand. Ob auch ein besonders starker Fall der oben erwähnten Begriffsverwechselung von Essenz und

oder dem Glauben an die Existenz. Auch hierin liegt keine Erweiterung. Die Idee Gottes, die Idee desselben als Seienden, der Glaube an die Idee Gottes als Seienden — diess ist immer dasselbe, das Eine — materiell — nicht grösser, nicht kleiner, als das Andre. Man darf also nicht wähnen, dass der blossen fiction etwa eine weitere Idee beigefügt (annexed) würde, wodurch jene Glauben erhielte. In diesem Fall dürfte man ja eine solche Beifügung nur vornehmen, um beliebig zu glauben, was man gern will. Da nun aber doch unleugbar ein Unterschied zwischen Fiktion und belief ist und dieser nach dem Bisherigen nicht in den Theilen einer etwaigen Komposition liegen kann, so muss die „manner" derselben, die Art und Weise der Konzeption entscheidend sein. Was ist nun die entscheidende Differenz? Klar ist die Sache bei der Demonstration und Intuition, wo das Gegentheil des Wahren gar nicht einmal denkbar ist;*) nicht so einfach aber geht es bei den matters of fact, also bei der Kausalität, wo das Richtige und Nichtrichtige gleich gut vorstellbar sind. Sind nun eine Vorstellung als geglaubt und eben diese Vorstellung als nichtgeglaubt nach dem Obigen einander material ganz gleich, so kann der Unterschied nur in der Form, das heisst aber bei Hume nur in der quantitativen Differenz des Stärkegrades liegen. Im Sinn und Geist der ganzen bisherigen Untersuchung wiederholen wir also nur, dass belief is nothing but a strong and steady, a more lively conception of an idea, eine Konzeption mit additional force and vivacity, solidity, firmness, steadiness, eine solche, die sich dadurch gewissermassen einer unmittelbaren Impression nähert. Bei letzterer hat es keinen Sinn, schon von belief zu reden, auch beim Gedächtniss ist es noch nicht eigentlich am Platz, sondern erst beim wirklichen Hinausgehen über die unmittelbare oder mittelbare Sinnlichkeit. — Jedoch, entsprechend den früheren Schwankun-

Existenz hat diese Ausführung doch die unleugbare Bedeutung, zu zeigen, dass auch der Begriff des Seins in seinem ächten (formalen) Sinn nicht eigentlich Gegenstand der Wahrnehmung und Erfahrung sein könne, wie diess Hume's scharfer Blick bei einer Reihe später apriorisch gefasster Begriffe und durchaus nicht bloss bei der Kausalität richtig herausfindet. Dass er bei der Negative, beziehungsweise bei einer mehr oder weniger hinkenden Aushilfe stehen bleibt, ist das Loos seines geschichtlichen Standorts vor Kant.

*) Hienach werden z. B. in der Mathematik die Irrthümer ächt nominalistisch zu blossen Wortgebilden ohne ausgedrückte Idee.

gen und Restriktionen ist Hume auch hier noch nicht recht mit dieser seiner lediglich quantitativen Fassung und Definition zufrieden. Die manner of conception ist eben doch so verschieden, dass er ausser dem Unterschied in der Stärke auch von einem different feeling spezifischer Art reden möchte, ja sogar im Widerspruch mit der obigen Analyse davon spricht, es sei zwar keine idea, wohl aber ein sentiment or feeling bei der geglaubten Idee im Unterschied von der fiktiven „annexed," oder „the conception is attented with a feeling," das nicht vom Willen abhängt, sondern wie andere Gefühle, als Liebe, Hass u. s. w. ganz von Natur kommt. Ein anderes Mal (I. 152) sagt er sogar, es sei ein Unterschied, ob „the vividness of an idea produces the belief," oder ob in anderen Fällen Beide „individually the same" seien. Premirt man diess Eingeständniss einer relativen Selbständigkeit des Glaubensaktes, so können Ausdrücke, die noch weiter gehen, nicht mehr bloss als Rückfall in die gewöhnliche Sprechweise betrachtet werden, sondern scheinen das stillschweigende Geständniss zu enthalten, dass die ganze nur auf Ideenassoziation gegründete Deduktion hier (und somit auch bei der Kausalität) schliesslich doch nicht genüge, sondern ein besonderer, auf alles Bisherige nur fussender Denkakt*) nöthig sei. So heisst es nemlich mehrfach: Our assent to reasoning is founded on the vivacity of the ideas (I. 154 Anm.) oder: when I give the preference to one set of arguments above another, I do nothing but decide from my feeling concerning the superiority of their influence (I. 137). — Hume fühlt es selbst recht wohl, wie bei diesem scheinbar einfachen, in Wahrheit aber prinzipiell entscheidenden Problem des Seins oder des Glaubens ihm seine zunächst frisch aus Einem Guss kommenden Aufstellungen unter der Hand zerbröckeln wollen:**)

*) Man beachte in dieser Hinsicht auch das (noch öfters verdächtig wiederkehrende), eigentlich vom Gesammtstandpunkt und seiner Eintheilung in impression und idea nicht motivirte „sentiment" und „feeling", das hier plötzlich auftritt. Eine Impression im bisherigen Sinn, die das Prototyp für eine genau kopirende Vorstellung oder Idee gäbe, ist es offenbar nicht, eine Idee noch weniger, daher schon der andre Name.

**) Ein sachlicher Unterschied etwa im Sinne einer Weiterbildung zeigt sich zwischen Red. I. und II. nicht. Nur dürfte es vielleicht aus den von Anfang an gefühlten Misslichkeiten des Problems und nicht aus bloss formellen Gründen zu erklären sein, dass Red. II. das Ganze über das „belief" weit kürzer und mit der Erlaubniss des „Ueberschlagens" gibt.

„I scarce find any word to express fully the nature of belief.“ Wohl ist die Vielheit der gewählten Ausdrücke an sich schon bedenklich, wäre sie anders zu vermeiden und würde nur weiter führen, als bloss zur Beschreibung von etwas dem belief Verwandtem. Schwer, fast unmöglich ist die Definition oder die Beschreibung seines feeling, fast wie bei den sinnlichen Qualitäten kalt, roth etc. oder den Empfindungen Zorn, Liebe und Aehnlichem. Belief mit Einem Wort ist „the true and proper name,“ unter dem Jedermann jenen Akt des Gemüths versteht, welcher „Realität macht“ und allen Ideen sofort mehr Einfluss auf die Passionen verleiht. „Schwierig ist es überhaupt, von den Aktionen des mind ganz genau und eigentlich zu reden, weil die gewöhnliche Sprache die feineren Unterschiede ignorirt. Die „Aktion“ des mind z. B. im Denken und Meditiren ist ein „je-ne-sais-quoi,“ von dem keine Definition oder Beschreibung möglich ist und das doch ein Jeder kennt.“*) Um den Preis, gerade aus Hume's Mund diess Zugeständniss zu erhalten, verlohnte es sich wohl der Mühe, dem ehrlichen Forscher auf seinem Zickzackweg durch das „belief“ zu folgen!

Allein auch diess sind wieder nur Anwandlungen, welche vorübergehen und seine Anschauung im Ganzen nicht zu erschüttern vermögen; sondern er schüttelt im Gegentheil schliesslich jene ab und erklärt resolut: Let us take in the whole compass of this doctrine!**) d. h. wohl mit andern Worten: Lassen wir die Bedenklichkeiten, welche sich im Einzelnen und unterwegs geltend machten; halten wir dennoch fest an der Haupt- und Grundansicht, für welche sich überwiegend Vieles anführen lässt. „Upon these suppositions“ ist und bleibt also die quantitative Erklärung des belief in voller Gültigkeit; eine ausdrückliche und genauere Anwendung aber auf die Frage, welche zu diesen Untersuchungen überhaupt den Anlass gab, nemlich auf die Kausalität, erscheint nicht mehr nöthig, da diess im ganzen bisherigen Verlauf schon zur Genüge liegt. Es kann als erwiesen angenommen werden, dass auf Grund einer präsenten Impression und der Erfahrung beständiger Konjunktion in Raum und Zeit, nach den Gesetzen der Ideenassoziation die Idee der nichtpräsenten Ursache oder Wirkung in uns mit einer Stärke

*) I. 141.
**) IV. 58.

entsteht, welche wir Glauben oder Annahme der Realität heissen und von den Produkten des Kausaldenkens verlangen. Wir mögen also die Ursache (und entsprechend die Wirkung) doppelt definiren: Erstens objektiv als Erscheinung, die immer von einer andern gefolgt ist, oder zweitens subjektiv als Objekt, dessen Erscheinung den Gedanken immer zum entsprechenden Andern überleitet — eine Resignation auf tieferes Eindringen und ein dürftiges Ergebniss, das aber ganz zur Bescheidenheit der skeptischen Philosophie stimmt. — Hume hält es für sehr wahrscheinlich, dass diese seine Theorie grossem Widerwillen und dem Vorwurf der Paradoxie begegnen werde, wie er denn selbst gestehen müsse, sich lange gegen sie gesträubt zu haben. Den Hauptanstoss werde wohl die Subjektivität seines Kausalbegriffs geben, welche mit der so natürlichen Neigung des Menschen zur Projektion von Innen nach Aussen kollidire; the mind spreads itself on external objects, es verbindet gern die Impression mit den Objekten, durch deren Veranlassung sie entsteht, und versetzt z. B. in der sinnlichen Wahrnehmung die subjektiven Eindrücke roth, sauer u. A. als Qualitäten in das Objekt. Ganz ähnlich beim Kausalzusammenhang, wo die subjektive Determination des Uebergangs als objektive und nothwendige Verbindung aufgefasst wird. — Weiterhin werde sich wohl der Einwand erheben, dass seine Anschauung die Natur auf den Kopf stelle; denn nicht die Ursächlichkeit sei vom Geiste abhängig, sondern gerade umgekehrt wirken die Ursachen offenbar auch ohne Betrachter; das Primäre sei also bei Hume zum Sekundären gemacht. Allein diess heisst, entgegnet er, von den Dingen reden, wie wenn ein Blinder sagte, er begreife nicht, wie Licht und Solidität nicht dasselbe seien. Von einem ganz Unbekannten sollte beidemal gar nichts prädizirt werden. Mögen immerhin in den materiellen und immateriellen Dingen verschiedene unbekannte Qualitäten ruhen, und mag diese etwa power heissen, wer Lust hat, das hat als ganz unbekannt nichts zu bedeuten. Ausserdem wird ja, was die Ordnung in Raum und Zeit betrifft, eine Unabhängigkeit des Objektiven*) vom mind zugestanden; nur das Weitere wird diesem vindizirt. — Diess Parallellaufen

*) Eine (schon früher am betreffenden Ort signalisirte) Halbheit dieses Idealismus, mit welcher Kant zuerst aufräumt, ehe er an die Kausalität geht.

des Objektiven und Subjektiven mag als eine Art von „harmony preestablished“ *) zwischen dem Naturgang und der Succession unsrer Ideen bezeichnet werden. Denn obwohl die Kräfte und Mächte des Ersteren uns völlig unbekannt sind, so finden wir doch allemal bei oder vielmehr nach unseren Kausalschlüssen, dass unsre Gedanken wirklich denselben Weg gegangen sind, wie die andern Werke der Natur (welch letztere freilich für uns nur in dem abermals subjektiven System der Impressionen gegenüber den noch subjektiveren Ideen besteht). Wer Freude an der Entdeckung und Betrachtung finaler Ursachen hat, dem öffnet sich hier ein weites Feld des Staunens und der Bewunderung. Wir wollen genügsamer sein und einfach sagen: Die Vernunft überhaupt und namentlich in dieser wichtigsten Frage ist nichts anderes als ein wundervoller, aber unbegreiflicher (unintelligible) Instinkt in unsrer Seele, der uns eine gewisse Ideenkette entlang führt und die einzelnen Vorstellungen entsprechend ihrer verschiedenen Situation und Relation mit verschiedenen Eigenschaften begabt, ein Instinkt, „which carries forward our thoughts in a correspondent course to that, which nature has established among the external objects“, obgleich wir die innern Kräfte dieses regelmässigen Verlaufs beiderseits nicht kennen. So stellt sich also das Glauben „more properly“ als ein Akt des sensitiven, denn des kogitativen Theils unsrer Natur dar, und alles Wahrscheinlichkeitsdenken mag geradezu eine Art von sensation genannt werden, woran sich die Anerkennung knüpft, dass wir auch in der Philosophie, nicht bloss in der Musik und Poesie dem Geschmack und Gefühl zu folgen haben. Die Gewohnheit (custom, habit), die customary conjunction, das dadurch gewirkte belief, also lauter reine Naturprozesse sind somit die Führer und Lehrmeister für Spekulation und Handeln. Und statt diess zu tadeln, muss darin gerade die Weisheit und Güte der Natur bewundert werden, welche eine so wichtige Frage durch einen Instinkt oder eine mechanische Tendenz lösen lässt, die allezeit unfehlbar arbeiten und das Leben des Menschen ermöglichen, gleichwie der Gebrauch der Glieder ohne anatomische und mechanische Kenntnisse, ohne Wissen von Muskeln und Nerven eben einfach thatsächlich sich macht.

*) vgl. die frühere Parallelisirung der Hume'schen Kausalitätszersetzung mit dem Okkasionalismus und nam. auch mit Leibniz, aus dessen System ja die „harmonie préétablie“ stammt.

Höchst bezeichnend für das Niveau dieses Standpunkts als des entschiedenen Antipoden namentlich zu dem schroffen kartesianischen Rationalismus ist die hiehergehörige Schlussabhandlung der Kausalitätsfrage über die „reason of animals“, welche beide Redd. gleichermassen zu geben nicht versäumen. Schon bei Locke wiesen wir als auf ein Karakteristikum des englischen Empirismus (und der Vorstellungsphilosophie überhaupt) darauf hin, wie er im Widerspruch gegen Leibniz bei philosophischen Fragen sozusagen an das suffrage universel appellire und — ähnlich den Petitionsunterschriftensammlern — auch Kinder, ja sogar Idioten mitstimmen lasse. Hume ist nur konsequent, wenn er noch einen, von Locke ziemlich vermiedenen Schritt weiter geht und selbst die Thiere*) ins Interesse zieht, um möglichst viel Zustimmung für seine Theorie zu erhalten. Sei es doch, meint er, geradezu ein Prüfstein (a kind of touchstone) für jede Philosophie, ob ihre Erklärungsversuche der Vernunft allein auf die Menschen, oder auch auf die Thiere passen. Der Fehler der meisten Philosophen sei, dass sie ihre Sachen zu hoch, zu fein, zu subtil halten, also dass nicht bloss die Thiere, sondern selbst Kinder und gewöhnliche Leute, das heisst aber für die meiste Zeit des Lebens Jedermann, nicht mehr unter ihrer Theorie unterzubringen seien. Nach ihm ist diese Subtilität ebensosehr ein Beweis gegen, als umgekehrt Einfachheit und weiteste Möglichkeit der Anwendung ein Beweis für eine Theorie.**) In diesem Sinn kann die Betrachtung der Thierwelt obiger Ansicht nur eine „additional authority“ verleihen. Offenbar nemlich verrichten die Thiere just dieselben Handlungen (Selbsterhaltung, Suchen des Vergnügens, Fliehen des Schmerzes u. s. w.), welche wir beim Menschen als Werke von „reason and design“ bezeichnen; warum also bei gleicher Wirkung ohne alle Noth eine verschiedene Ursache annehmen und den Thieren reason absprechen?

*) Auch diess hat Leibniz bereits zum Voraus ins Auge gefasst; vgl. bes. den trefflichen Aufsatz „de anima brutorum“, phil. Werke S. 463. Sonst findet sich die schlagende Parallele zu Obigem in dem Satz: „Les consécutions des bêtes ne sont qu'une ombre des raisonnements, c'est-à-dire ne sont qu'une connexion d'imagination et un passage d'une image à une autre“. „Die Thiere, heisst es hier S. 195 weiter, sind reine Empiriker, die Menschen meist, zuweilen aber auch Rationalisten“.

**) vgl. übrigens Bako, der eben diess als den metaphysischen Hang einer, alle natürlichen Unterschiede nivellirenden Verallgemeinerung tadelte.

Andrerseits ist aber die reason, wie die Philosophen sonst sie fassen, als Operiren mit förmlichen und kunstgerechten Schlüssen für die Thiere nicht allein, sondern auch für die allermeisten Menschen gar zu hoch und zu viel verlangt. Somit bleibt nur übrig, die Vernunft wesentlich in der obigen Weise zu nehmen, deren einzelne Elemente, wie Gedächtniss, Ideenassoziation u. s. w. auch sonst bei den Thieren nachweisbar sind und bei welcher die Natur durch ein leichteres und allgemeineres Prinzip, nemlich Gewohnheit oder Instinkt, jene gerade bei den Thieren vielbewunderte Gabe, nachhelfend ins Mittel tritt. Alsdann ist es möglich, gleiche Erscheinungen im weitesten Umfang auf den gleichen Grund zurückzuführen, was immer einer neuen Hypothese, wie der hiemit dargelegten Kausalitätstheorie, nach den leitenden Gesetzen der experimentalen Forschung wesentlich zur Empfehlung gereicht.

Mit den, im zweiten Theil dieses Kapitels zur Sprache gekommenen Begriffen der existence und des belief ist nun aber bereits dem letzten Problem stark vorgearbeitet, das noch, vielfach mit der Kausalität verflochten oder solidarisch verbunden, in der Substanzialität zu erwägen vorliegt.

Kapitel 4.

Die Fragen der Substanzialität.

Diese von uns gewählte Ueberschrift des Kapitels bedarf zunächst einer Erklärung und Rechtfertigung. Denn es ist keine Rede davon, dass Hume selbst den zusammenfassenden Ausdruck „Substanzialität“ für die nunmehr zur Sprache kommenden Punkte wählte, kaum dass er ihn bei einem kleinen Theil des zu behandelnden Gebiets braucht. Trotzdem wird es nach dieser vorangeschickten Kautele unsrer Darstellung gestattet sein, den bequemen Namen anzuwenden, welcher nach allgemeinem sonstigem Brauch so ziemlich alle die einzelnen Probleme des Folgenden in sich befasst, als: Objektivität und Realität der Aussenwelt, Realität der Seele, Identität des Selbstbewusstseins u. s. w. Warum aber weicht Hume dieser noch in Locke's und seiner eigenen früheren Eintheilung eine Hauptrolle spielenden Kate-

gorie offenbar so geflissentlich aus, warum lässt er statt der Befassung unter Einem Haupttitel vollends alles Weitere in lauter lose und ziemlich dissolute Einzelsectionen auseinanderfallen? Schon der Terminus ist ihm zu schulmässig oder scholastisch und daher antipathisch; er weicht sogleich dem Wort aus, um kein Präjudiz zu schaffen, da er ja doch gesonnen ist, mit der Sache selbst schlechthin zu brechen. Die zerbröckelte Form der Darstellung erscheint als das einzig naturgemässe Gewand für einen Gegenstand, bei welchem er auch inhaltlich gar keinen Zusammenhang, kein Einheitsband und keine nur annähernde Sicherheit mehr sieht. — Dasselbe spricht sich positiv in den Ueberschriften aus, die er nun seinerseits dafür wählt, nemlich in Red. I.: „Of the sceptical and other systems of philosophy"; oder in Red. II.: „Of the academical philosophy". Man würde sich aber ziemlich täuschen, wenn man hier etwa historische Darlegungen und Kritiken erwartete. Nur mit leichter Anlehnung an den geschichtlichen Gang und dessen Grundkarakter wird nemlich unter der „alten Philosophie" die Frage der Substanz (im engeren, etwa aristotelisch-scholastischen Sinn des Worts), unter der „neueren Philosophie" die Streitfrage der primären und sekundären Qualitäten, d. h. des halben und ganzen empirischen Idealismus abgemacht, hierauf aber als nach den Vorfragen die eigentliche Hauptsache, die Objektivität und Realität der Welt im Ganzen und die der Seele im Besondern als Problem der „academical phil." behandelt. Ohnstreitig wird hiemit eben Hume's, des Skeptikers, Spezialgebiet betreten, sowenig er geneigt ist, selbst hier die entwickelten Ansichten als seine eigene definitive Ueberzeugung einzugestehen. So ist denn jene scheinbar historische Behandlung nur der Ausdruck dafür, dass er diess ganze Gebiet gleichsam von sich selbst fernhalten und als etwas bezeichnen will, von dem er innerlich gelöst sei, als ein Feld, auf dem es überhaupt keine eigenen systematischen Ansichten mehr, sondern bloss noch sozusagen Schuldisputationen gebe und wo kein letztes Resultat herauskomme. Eine ähnliche Bedeutung schrieben wir früher der Vorliebe für die Essay- und namentlich Dialogenform zu. Daher stellen wir den Ausdruck: „Die Fragen der Substanzialität" diesem Kapitel voran, um schon hiemit seinen wesentlichen Unterschied von dem vorigen zu kennzeichnen, in welchem die „Relation der Kausalität" zwar ins Subjektivpsychologische aufgelöst wurde, aber damit doch noch

nicht aus dem Empirismus in die Skepsis gedrängt werden sollte.

Unser jetziger Abschnitt ist weitaus die dornenvollste Partie Hume's, den hier zuweilen seine sonstige Klarheit und Verständlichkeit beinahe im Stich lässt. Nicht dass sich gegen den Schluss der theoretischen Untersuchung der Wald lichtete, im Gegentheil, das Gestrüpp wird nur immer dichter und undurchdringlicher. Es vollzieht sich nunmehr in gesteigertem Mass das Verhängniss seines ganzen Standpunkts, nicht Lösung, sondern Auflösung, nicht Entwirrung, sondern die äusserste, rathlose Verwirrung als letztes Ergebniss zu liefern. Treten doch auch jetzt die schwierigsten und gerade für den Empirismus misslichsten Begriffe im Verein, gleichsam in geschlossener Linie auf. Kausalität und Substanzialität sind ohne Zweifel nahe mit einander verwandt. Fasst man die Eigenschaften eines Dings, die Accidenzien der Substanz als dauernde Wirkungen des Wesens, so mag das Eine Verhältniss als immanente, das andre als transeunte Kausalität angesehen werden.*) Ebenso gut kann man aber im Blick auf den Totalzusammenhang des ganzen Seins und die streng unwandelbare Gesetzmässigkeit alles Geschehens von der Substanzialität als Grundbegriff ausgehen und die Kausalität nur als ein Moment an ihr, als eine spezielle, je nach dem Standpunkt sogar bloss phänomenologische Explikation derselben betrachten. Sei dem, wie ihm wolle, das Gebiet der Substanzialität ist jedenfalls das grössere und umfassendere. In gewissem Sinn bietet daher diess Schlusskapitel eine intressante Wiederholung der bisherigen Hauptfragen: Kausalität und belief werden wir in erweiterter Gestalt wieder finden, wo es sich um die objektive Realität der Welt handelt; Raum und Zeit kommen wieder in Betracht, wenn die primären und sekundären Qualitäten, sowie namentlich der Ort der Perceptionen untersucht werden; die sensualistische Grundansicht des empirischen Idealismus macht sich noch einmal geltend, sobald Selbstbewusstsein, persönliche Identität und Ursprung der Vorstellungen zur Sprache gebracht wird. Nun eben, wo gleichsam das Facit der Rechnung gezogen wird, muss sich also zeigen, ob die Kräfte des einmal eingenommenen Standpunkts zur Bewältigung aller dieser Probleme ausreichen, welche sich überdiess ihrer Natur nach sozusagen

*) vgl. daher die Spinozischen termini: „causa immanens — transiens".

im hellsten Licht des alltäglichen Bewusstseins bewegen und desshalb am allerwenigsten mit Scheinlösungen zufrieden geben können.

Es lässt sich zum Voraus denken, dass wir hier vornehmlich vielen Berührungen Hume's mit seinen Vorgängern begegnen werden, deren Abschluss er zu versuchen hat, nachdem sie ihm für diese Frage weit mehr als anderwärts schon vorgearbeitet haben. Das Einzelne soll an seinem Ort beigebracht werden; für jetzt nur das Allgemeine: In quantitativer Hinsicht hat er die Aufgabe, die schon an früherem Ort dargelegte Grundanschauung konsequent für alle Fragen und Gebiete durchzuführen, wo jene mehrfach noch in Halbheiten stecken geblieben waren, und auch die äusserste Peripherie hereinzuziehen, während jene sich mehr in der Mitte bewegt und nicht soweit hinausgewagt hatten. Diess gilt von dem Unterschied der primären und sekundären Qualitäten, sowie von dem Wesen der Seele; denn bei diesen zwei entgegengesetzten Polen, der äussersten Materialität und der innersten Geistigkeit war noch ein inkonsequenter Rest von unangetasteter Objektivität stehen gelassen. Fürs andere galt es eine qualitative Ergänzung des bisher Geleisteten. Hatten die Früheren vielfach mit dem negativen Resultat der Zersetzung, des einfachen non liquet aufgehört, so musste jetzt möglichst eine subjektiv-psychologische Ersatzerklärung versucht werden, welch letztere Operation sich in unserem Abschnitt geradezu üppig häuft. Also ist diess Kapitel auch in formeller Hinsicht eine sehr bezeichnende Rekapitulation dessen, was wir überhaupt als Hume's Aufgabe erkannten. — Aus allen diesen Gründen würden wir für die Darstellung sehr ungern auf den folgenden Abschnitt verzichten, wozu aber die alleinige Benutzung von Red. II. beinahe nöthigte — daher auch die empfindliche Lücke in den bisher üblichen Darstellungen Hume's. Jene gibt nemlich unter dem Titel „scepticism with regard to senses“ nur die auf die objektive Welt bezüglichen Sätze der Red. I. in rein summarischer, unausgeführter Weise, während sie die sehr interessanten Untersuchungen über die subjektive Welt ganz unterdrückt. Warum das? Allerdings ist die Partie, um unterhaltend und anziehend zu sein, wie Red. II. es anstrebt, viel zu schwierig und verwickelt. Aber wir dürfen für jenes Schweigen doch wohl noch tiefere, als nur formell-schriftstellerische Gründe annehmen. Ein bedeutsames Geständniss,

das wir bald zum Schluss hören werden, zeigt, wie Hume an der skeptischen Zersetzung der objektiven und subjektiven Seite zugleich selbst wieder irre wird und desshalb wenigstens die Eine oder Andere gerne halten möchte. Sein empirischer Idealismus hat aber die objektive Welt zunächst unrettbar zersetzt, es bleibt somit nur Hoffnung mit der subjektiven. Jedoch ist auch deren Auflösung vorerst so streng in der Konsequenz des Standpunkts zu vollziehen, dass vor der Hand keine Möglichkeit der Rekonstruktion sich zeigen will. Daher statt Ueberwindung der Bedenken das Verschweigen und Uebergehen derselben in Red. II., welche somit auch hier wieder, wenn gleich nur durch vielsagendes Nichtssagen, einen Fortschritt darstellt und die umbiegende Selbstzersetzung der nun bereits auch an sich zweifelnden Skepsis in einem höheren Stadium aufweist.

Den Mittelpunkt und Grundbegriff der ganzen Untersuchung bildet die Identität. Diess verräth sich schon äusserlich daran, dass Hume in ziemlich dissolutem Gang nicht umhin kann, eben ihre Frage wiederholt zu behandeln, weil sie immer wieder von entscheidender Bedeutung ist. Dasselbe erscheint indess auch sachlich klar. Bei der Kausalität ist der Begriff der Nothwendigkeit die Hauptsache als das Band, welches zwei Erscheinungen oder Prozesse mit einander verknüpft. Bei der Substanzialität fällt eine ähnliche Aufgabe der Identität zu, welche Ein Ding mit sich selbst zusammenhält. Es handelt sich darum, entweder (mit der mehr quantitativ-mathematischen Betrachtung Herbart's) Einheit und Vielheit, oder aber (qualitativ wie Kant) Beharren und Wechsel als mit einander verträglich auszugleichen, unter welch letzteren Gesichtspunkt auch das unterbrochene und abwechselnde Erscheinen der Objektivität vor dem Subjekt ohne eigene Veränderung fällt. Der spekulative Rationalismus wird nun sagen, die hiefür zu allererst nöthige Aufhebung der empirischen, raum-zeitlichen Differenzirung sei eben eine Grundthat des Geistes, der seine eigene ihrer selbst gewisse, raum- und zeitlose Identität im Wechsel und in der Vielheit der Erscheinungen behauptend vollziehe. Ohne einen solchen in sich festen Halt und ein derartiges „Urmass“ der Bewegung wäre es gar nicht denkbar, wie Vielheit und Wechsel als solche überhaupt aufgefasst werden könnten. Absolute Bewegung ist gleich Ruhe; nur durch Relation ist der Fortschritt wirklich und erkennbar, wie z. B. im Luftballon künstliche Mittel nöthig sind, um Steigen,

Fallen oder Stehenbleiben zu beobachten. Demnach wäre es bei Kant ein auf Rechnung des noch nicht ganz überwundenen Reflexionsstandpunkts kommendes Hysteronproteron, wenn er die Beharrlichkeit der objektiven Substanz als Erstes, und die Einheit des Selbstbewusstseins als Zweites, davon Abhängiges nimmt.*) — Hiemit hätten wir nun aber erst ein Bewusstsein von Vielheit und Einheit, von Wechsel und Beharren überhaupt, von denen das Eine Glied schlechterdings gegeben sein muss, um das andere nur finden zu können. Weiter fragt es sich, um endlich in dieser erläuternden Vorbemerkung auch noch kurz zum Begriff der Substanzialität selbst zu kommen: Wie erhalten wir die Einheit in der Vielheit, das Beharren im Wechsel? Nicht durch empirische Beobachtung, welche hiezu nun einmal nicht ausreicht, sondern nur durch den Gedanken. Für diesen ist Einheit eine Halbheit ohne Vielheit als ihr Korrelat, und Beharren ein Unding ohne Wechsel, der sich davon abhebt. So bildet er aus sich die Kategorie Substanz, in welcher beide Seiten gebunden und vereinigt sind, deren keine ohne die andere leben kann. Seine „Illustration" aber erhält dieser Gedanke am klarsten auf subjektivem Gebiet, wo die Einheit, minder klar auf objektivem, wo die wechselnde Vielheit dominirt, doch ohne dass ihr die Spuren des Zusammenhangs und des bindenden Centrums ganz fehlen würden.**)

Zu solchen Anschauungen bildet Hume's scharfe subjektiv-psychologische Behandlung des Problems den interessanten und lehrreichen, aber freilich noch lange nicht hinreichend kräftigen und daher wieder in sich zusammensinkenden Ansatz. Doch geht er immerhin schon weit über Locke's Versuche hinaus, welchen wir gerade bei der Identität einen handgreiflichen Cirkel nachweisen mussten, wenn er diese als „Kontinuität" des Lebens im Fluss der Materie bezeichnete. — Wie kommt man, fragt Hume, auf das, was man Identität heisst? Wird nur Ein Objekt ins

*) s. Kritik d. r. V. 684—86 Anm. und noch mehr 772ff. (ed. II. Vorrede).

**) In einer solchen Konstruktion des Substanzbegriffs würde sich wieder ähnlich wie bei der früheren der Kausalität die Kantische und Hegelsche Anschauungsweise verbinden. Was Kant betrifft, so gehört hieher vornemlich der berühmte Passus von der „transcendentalen Deduction der reinen Verstandesbegriffe" überhaupt, insbesondre die „ursprünglich synthetische Einheit der Apperception" und die „Rekognition im Begriff" — lauter noch nicht recht durchgerungene hochspekulative Gedanken!

Auge gefasst, so gibt diess Einheit und nicht Identität; denn die Formel A = A ist geradezu sinnlos, wenn man nicht wenigstens verschiedene Zeitmomente eines Dings dabei mitversteht. Betrachtet man viele ob auch noch so gleiche Objekte, so erhält man die Zahl und wieder nicht identity. Scheinbar ist es unmöglich, dieses seltsame Mittelding von Einheit und Zahl überhaupt zu finden, wenn nicht die Zeitidee hilfreich und zwar in ihrer nach dem Früheren freilich unberechtigten Anwendung auf ein unveränderliches Objekt eintritt. Fassen wir ein solches in zwei verschiedenen Zeitpunkten auf, so erhalten wir die Zahl (2A). Beachten wir aber eben seine Unveränderlichkeit und reflektiren nur auf den Zeitverfluss, so gibt diess jenes Mittelding von Zahl und Einheit (A = A), oder die Notion*) der Identität d. h. der Unveränderlichkeit und Ununterbrochenheit durch einen angenommenen Zeitverfluss hindurch. Freilich kann man eigentlich kaum von einer strengen Beobachtung der Unveränderlichkeit reden. Denn meist findet wenigstens eine Unterbrechung der sinnlichen Präsenz statt, und sehr häufig gesellt sich hiezu auch eine objektiv-sachliche Veränderung, ohne dass man sich dadurch abhalten liesse, von Identität zu sprechen. Es soll z. B. bei einer sehr grossen Masse ein ganz kleiner Abgang stattfinden oder die qualitative Veränderung recht allmählig und stufenweise geschehen. Ein anderes Mal liegt ein stets gemeinsames Ziel der Aenderung, ein gleicher Zweck vor (vgl. das ewig geflickte „Schiff des Theseus", an dem schliesslich kein Nagel des alten mehr war); oder stehen, wie beim organischen Leben, die Theile in reciprokem Kausalzusammenhang. Dazu mag man schliesslich noch an die leichte Verwechslung der numerischen und qualitativen Identität denken, weil die Aktion des Gemüths in beiden Fällen nahezu dieselbe ist. All diess erklärt, warum geradezu in der Mehrzahl von Fällen Identität ausgesagt wird, während doch offenbare Verschiedenheit vorläge. Der unendlich leichte Uebergang von Theil zu Theil, von Stufe zu Stufe, die durch alle solche Relationen gesetzte engste Assoziation in unseren Ideen lässt über den strengen Thatbestand wegsehen und das innerlich Zusammenfliessende auch als objektiv identisch nehmen.

*) Den terminus „notion" mussten wir schon bei Locke als verdächtigen Eindringling ins Gebiet des reinen Empirismus bemerklich machen; dasselbe dürfte hier gelten.

Vorstehende mit den alten Mitteln der Ideenassoziation subjektiv-psychologisch erstrebte Erklärung des so vielfach wiederkehrenden Identitätsgedankens ist nun für alle folgenden Lösungsversuche grundbezeichnend. Immer ist die Sachlage so, dass die Beobachtung widersprechende Momente enthält. Wie schon bei der verwandten Kausalität eine gewisse, nemlich die raumzeitliche Verbindung vorlag, ohne dass doch eine wahrhafte Verknüpfung erhoben werden konnte, so findet sich hier ein (zum mindesten subjektives) Getrenntsein, und doch auch wieder eine so grosse Aehnlichkeit oder ein offenbarer Zusammenhang des Diskreten. Diesen dem Subjekt unangenehmen Widerspruch der Beobachtungsmomente*) weiss nun die Imagination mit ihrer Agilität auszugleichen (wie sie schon an der Schwelle den Widerspruch des Besondern und Allgemeinen im Begriff durch ihre Geschwindigkeit zum Schweigen brachte). Und zwar gleicht sie nach ihrer Art nicht in der obigen qualitativen Weise des Kategorien schaffenden Gedankens, sondern quantitativ aus, indem sie das Getrennte zu einer engverbundenen Kette macht, in welcher die Diskretheit der Glieder mit der Kontinuität des Zusammenhangs zugleich gegeben ist. Soweit wäre Alles noch in Ordnung, indem ja die Imagination lediglich ihren eigenen Gesetzen auf ihrem Gebiet folgt. Nun kommt aber als Drittes die Projektion dazu, wornach die bis jetzt fehlerfreie subjektive Verbindung ins Objekt selbst verlegt, wo nicht gar ein irgendwie beschaffenes Etwas fingirt wird, in welchem sich die Imaginationsverbindung spiegeln soll oder rechtfertigend verstärkt. In der menschlichen Natur liegt vermöge einer gewissen Anmasslichkeit derselben der starke Hang zu jenem Projiciren, das wir ja ganz so schon bei der Kausalität fanden. Daraus entspringen die Träume von Sympathie, Antipathie, Horror u. s. w. — lauter chimärische Uebertragungen**) der eigenen Emotionen aufs Ding. Kindern mag man das nachsehen, wenn sie z. B. die Steine schlagen, an denen sie sich gestossen; auch Dichter mögen so fabeln, aber Philosophen nimmermehr. — In Einem, nachher des Näheren zu besprechenden Fall schiebt Hume gegen sein Prinzip die volle

*) Hume verfährt hier ähnlich wie Herbart, nur dass dieser aus den unmittelbaren Widersprüchen die höhere philosophische W a h r h e i t eruiren, jener aber die haltlose F i k t i o n erklären will.

**) vgl. indess diese Nachklänge einer phantastischen Naturphilosophie noch bei Bako!

Schuld dieser Fiktion auf die Imagination selbst, während sie sonst nur den noch unschuldigen Anlass dazu bietet. — So ergeben sich im Allgemeinen drei verschiedene Standpunkte, welche man in diesen Fragen einnehmen kann. Die Masse, d. h. the common and careless way of thinking findet eine konstante Verbindung zwischen zwei oder mehr Objekten; daher glaubt sie, dieselbe dem Kern nach wahrzunehmen; und weil es durch lange Gewohnheit schwer fällt, das oft Verbundene zu trennen, so bildet man sich ein, eine Trennung wäre an sich absurd und unmöglich. Die falsche oder die Schulphilosophie dagegen sieht wohl ein, dass eine solch strenge Verbindung nicht vorliegt. Aber statt sich dadurch aufs Richtige führen zu lassen, sucht sie immer weiter, ob sie nicht doch am Ende in irgend einer noch verborgenen Qualität das fragliche Etwas entdecke — eine lamentable Lage, zu suchen, wo nichts zu finden ist, zu streben nach dem, was uns ewig flieht, eine Tantalusqual und Sisyphusarbeit, über der die gegen alle gleich gütige Natur nur dadurch tröstet, dass sie dem Philosophen volltönende Worte als Ersatz für die Sache schenkt. — Die dritte Stufe ist endlich die wahre Philosophie, d. h. der moderate scepticism. Worin der bestehe, sagt Hume zwar eigentlich nicht; natürlich aber ist es sein eigener Standpunkt, welcher ebenso wenig die naiv harmlose Projektion der Menge, als die verkünstelt unsichere der Schulweisheit theilt, sondern bei der Kausalität, für welche diess Alles gleichermassen noch gilt, mit dogmatischer Sicherheit die nicht zu projizirende subjektive Nothwendigkeit als das Wesen der Sache behauptet, bei der Substanzialität aber das Eine Mal diess thut, das andere Mal in der Verlegenheit sich überhaupt eines Urteils entschlägt, wie wir sehen werden. — Nach dieser Skizzirung der leitenden Grundgedanken werden die etwas verwickelten Einzelfragen nunmehr besser verständlich sein, in welchen die Anwendung des Bisherigen gegeben wird.

Zuerst wird die „alte Philosophie,“ d. h. der Begriff der Substanz sozusagen nach seiner Innenseite als Kern der Erscheinungen vorgenommen. Wie wir schon bei früherer Gelegenheit bemerkten, ist hier und bei der Kausalität eine doppelte Betrachtungsweise möglich: entweder wird in objektiv-metaphysischem Geist das *πρότερον τῇ φύσει*, was wir eben den Kern nannten, vorzugsweise ins Auge gefasst, oder aber dem *πρότερον καϑ' ἡμᾶς*, den erscheinenden Accidenzien in subjektiv-erkennt-

nisstheoretischem Interesse die Hauptaufmerksamkeit geschenkt. Ersteres mag immerhin mit einiger geschichtlichen Ungenauigkeit als Grundrichtung der alten Philosophie bezeichnet werden. — Als völlig unberechtigt wird natürlich wieder die analytisch-begriffsmässige Konstruktion der Substanz kurz abgewiesen. Letztere soll etwas sein, was „by itself“ existiren mag; allein diess passt, wie schon öfters ausgeführt wurde, geradezu auf alle Perceptionen, die trennbar sind, also auch getrennt und für sich existiren können. Berechtigt ist daher zum Voraus nur die von der Erfahrung ausgehende, sozusagen synthetische Betrachtung Locke's und Anderer. Locke war in seiner Zersetzung dieses Begriffs schon gehörig weit gegangen; die Dinge sind ihm bereits nur eine Sammlung der erscheinenden Qualitäten, für deren beständiges Beisammensein keine Bürgschaft geleistet werden kann („das einmal erfahrungsmässig Vereinigte peut l'être encore“). Immerhin mag man für solch einen „amas“ von Qualitäten einen „soutien“ annehmen; aber als inconnu und schlechthin unerfahrbar hat derselbe lediglich keine Bedeutung. Selbst diess unbedeutende Zugeständniss an die alte Metaphysik und ihre objektive Haltung dünkt den Nachfolgern zu viel. Insbesondere haben die Locke'schen Substanzen durch die genau objektive Realität der primären Qualitäten noch gar zu viel greifbare Dinglichkeit für den zur Herrschaft gelangten Subjektivismus. Letzteres streift mit direkter Beziehung auf die Substanzfrage zunächst Berkeley ab, wenn er die Dinge schlechterdings nur für eine Sammlung subjektiver Vorstellungen und nichts Weiteres erklärt. Hume stimmt ihm darin völlig bei und geht von dem „anerkannten“ Satz aus, dass die Körperidee nur eine vom mind gebildete collection der verschiedenen besonderen Qualitäten sei, welche wir in konstanter Verbindung vorfinden. Nun geht er aber noch weiter und ergänzt, was auch Berkeley unbearbeitet gelassen hatte. Der allzumetaphysische und doch zugleich nichtssagende „soutien“ Locke's wird psychologisch umgedeutet, während bei der ersten, nur vorläufigen und von Locke noch sehr abhängigen Anstreifung unseres Problems (I. 31 ff.) das „something unknown“ noch auftritt, auf welches alle Qualitäten bezogen werden. Trotz der beträchtlichen Veränderungen reden wir bei den Dingen von identity und the same, trotz der offenbaren Zusammensetzung von simplicity, da die Theile der Komposition so eng mit einander verknüpft und daher aufs

stärkste „related“ sind. Beides erklärt sich in der obigen Weise, welche wir bei der allgemeinen Betrachtung der Identität vorangeschickt, und ist als ein natürliches Werk der Imagination anzusehen, das sich in der Beilegung Eines Namens abschliesst. Da aber die Annahme von identity und simplicity denn doch eine ziemlich kühne ist und starke Gegeninstanzen der Beobachtung wider sich hat, so wird zur stützenden Rechtfertigung ein unbekanntes Etwas fingirt, das unter allen Aenderungen gleich bleibt oder als principle of union and cohesion among these qualities trotz aller Zusammensetzung die Einheitsannahme erlaubt — das ist die Substanz, welche, obwohl nur fingirt, fortan als Hauptsache, als fundation der Zusammensetzung angesehen wird. Ebenso erklärt sich die eigenthümliche Ansicht von den Accidenzien als eines Trägers und Halts schlechthin bedürftiger Momente. Weil wir überall, wo wir jene Qualitätensammlung finden, schnell die Substanz erdichten, so gewöhnen wir uns, Beides zusammen zu denken, wie wenn wir wirklichen Kausalzusammenhang zwischen dem Einen und Andern oder die Substanz selbst überhaupt je wahrgenommen hätten. Beständige Erdichtung wirkt wie rechte Beobachtung und macht, dass wir die „Accidenzien“ ohne Substanz als haltlos ansehen. Allein das Ganze ist lediglich irrational; jede Qualität ist von der andern verschieden, kann also auch getrennt von ihr und von der Fiktion der Substanz existiren. Letztere ist und bleibt a chimerical thing or an unintelligible chimera; ist doch schlechterdings auch keine Impression, weder äussere, noch innere aufzuweisen, aus welcher sie im Unterschied von den verschiedenen Eigenschaften herstammen würde; damit ist eigentlich vor aller weiteren Untersuchung schon über ihre Gültigkeit entschieden, wenn sie überhaupt noch Kredit bei Jemand hätte.

Mehr als Neben- und Hilfsausführung zu dem Bisherigen und Folgenden gestaltet sich, was unter dem Titel der „neuen Philosophie“ über das konkrete Wesen der Accidenzien, d. h. über den angeblichen Unterschied primärer und sekundärer Qualitäten abgehandelt wird, um im Gegensatz zu Locke und in Ergänzung der allzubehauptenden Sätze Berkeley's dem empirischen Idealismus zum vollen Durchbruch zu verhelfen. Die innere Nothwendigkeit dieses Schritts wurde schon bei der Schlussbetrachtung Locke's hervorgehoben. Die Zwischenglieder werden repräsentirt von Bayle, dessen mehr launenhafte Skepsis (Dic-

tionaire, Artikel Pyrrhon) sich bereits an diese Aufgabe macht, und namentlich auch von Berkeley, welcher in seiner idealistischen Grundschrift „New theory of vision“ nur die visible and tangible ideas als ursprüngliche, die andern alle als erschlossen, sämmtliche aber als blosse Ideen bezeichnet (vgl. den Dialog zwischen Hylas und Philonous). Doch stützt sich diess mehr auf seine eigenthümliche Anschauung vom Wesen der Vorstellung im Verhältniss zur Realität, als auf eine genauer durchgeführte Kritik des bekannten Locke'schen Unterschieds, wie sie nun endlich zum Abschluss Hume gibt. Die Subjektivität von Farben, Tönen und dgl. d. h. die Annahme, es seien diess nur Impressionen im mind, abgeleitet von der Wirkung äusserer Objekte, aber ohne Aehnlichkeit mit entsprechenden Qualitäten, ist ein „fundamental principle“ der modernen Philosophie.*) Ihr Beweis muss auch als völlig schlagend anerkannt werden. Man denke nur an den Wechsel der Impressionen je nach dem verschiedenen physischen Befinden oder den Verhältnissen in Raum und Zeit, was alles am Objekt offenbar keine Veränderung hervorbringt. So muss also mindestens in einem Theil der Fälle (den abnormen Zuständen) das external model or archetype fehlen. Nun sind aber die Vorstellungen in allen Fällen einander wesentlich gleich; daher der Schluss von gleicher Wirkung auf gleiche Ursache oder die Annahme allgemeiner Subjektivität für diess ganze Gebiet erlaubt ist. So bleiben also nur die sogenannten primary qualities, wie Ausdehnung, Solidität und ihre Mischungen, z. B. Figur und Bewegung als real übrig, auf welche schliesslich alles Geschehen in dem material universe als das Entstehen und Vergehen hinauskommt. Jedoch erhebt sich schon hier der gleiche obige Grundsatz als ein ganz bedenkliches Vorurteil wider diese Theorie: Die Menge nimmt Beides real, der Philosoph verbietet diess für Farbe, Ton u. s. w.; Jedermann aber erkennt bei Lust, Schmerz und Aehnlichem die blosse Innerlichkeit an. Und doch, als Vorstellungen betrachtet, sind sich jene drei Klassen wesentlich gleich;**) sollte also nicht das Schicksal der dritten sich über die zweite auch zur ersten forterstrecken? Eine genauere Be-

*) Locke ist nach der vorsichtigeren Art von Red. I. nicht genannt, da seine Ansicht bekämpft wird.

**) vgl. unsre frühere Ableitung des empirischen Idealismus eben aus dem Wesen der Vorstellung.

trachtung bestätigt diess wirklich. Bewegung ist nicht vorstellbar ohne bewegten Körper, Körper aber nicht ohne Ausdehnung und Solidität. Ausdehnung heisst nach dem Früheren nichts Anderes, als eine Reihe farbiger und solider Punkte. Farbe ist subjektiv, es bleibt also nur Solidität als vielleicht objektiv. Allein sie braucht genau betrachtet zwei Körper; so wären wir wieder im alten Geleis (that is to run on in infinitum)! Wollten wir diess auch nicht betonen, so fragt sich: Was heisst Solidität selber? Nehmen wir den alten Prüfstein, die Frage nach der zu Grund liegenden Impression. Damit beantworten wir gleich den Einwand, dass zwar Solidität nicht ohne gewisse sekundäre Qualitäten vorkomme, aber doch nicht mit diesen zusammenfalle, sondern eine originale, sinnlich wahrnehmbare Eigenschaft für sich sei — freilich dann der einzige Fall einer selbständigen und doch unabtrennbaren Qualität! Von den fünf Sinnen ist für die vier ersten die Subjektivität zugestanden, somit könnte nur das Gefühl noch die fragliche Impression liefern, wie wir uns denn wirklich vorstellen, wir fühlen die Solidität. Jedoch giebt es auch für die Tastempfindung unleugbare Beispiele der Täuschung d. h. der reinen Subjektivität, sogut als für Farben und Töne. Sodann ist unser Tastgefühl etwas total anderes, als das, was wir Solidität heissen, kann folglich nicht die gesuchte Impression sein. Es ist namentlich schlechthin einfach (da wir von der Mehrheit der Berührungspunkte absehen mögen), während Solidität zwei Körper für Berührung und Druck, d. h. eine Mehrheit von Momenten fordert. So ist also auch für den fünften Sinn die Subjektivität seiner Leistung nachgewiesen, und es werden damit sämmtliche Qualitäten in die Eine Klasse der sogenannten sekundären verwiesen.

Mit solcher doppelten Zersetzung der Substanz und der objektiven Accidenzien ist eigentlich zum Voraus über die Objektivität der Welt im Ganzen auch schon gerichtet. Bereits bei Locke fanden wir nemlich die gelegentliche, dem natürlichen Bewusstsein so fern liegende Frage aufgeworfen, woher und wie wir über die Fortdauer der Aussenwelt überzeugt seien; und es wird diess dahin beantwortet, dass wir allerdings hiefür nur Wahrscheinlichkeit haben. Wir machten zur Erklärung dieser scheinbar seltsamen und unmotivirten Anwandlung von Skepsis darauf aufmerksam, dass das eine Folge von der Zersetzung des kernhaft tragenden und Dauer garantirenden Substanzbegriffs sei.

Wenn nun aber nicht nur diess im strengsten Sinn aufgenommen, sondern auch die Accidenzien des letzten Rests von objektiver Solidität beraubt werden, wie wir es eben bei Hume fanden, so ist damit die Erscheinungswelt zu einem Aggregat von Schemen und Schattenbildern geworden, die, selbst durchaus haltlos, den Boden ihrer Existenz nur und ausschliesslich im subjektiven Bewusstsein haben. Und hier tritt daher mit gutem Grund die obige Frage von Neuem, ja mit mehr Nachdruck in ihr Recht ein. Denn auch bei Locke, der sich freilich noch nicht ganz klar ist, jedenfalls aber bei Hume handelt es sich hierin natürlich nicht um die höchst müssige Frage eines etwaigen Weltuntergangs oder einer plötzlichen Aenderung im Lauf und der Gesetzmässigkeit der Natur. Sondern entsprechend dem Hauptinteresse bei der Kausalität ist auch jetzt der Grundgesichtspunkt des sensualistischen Empirismus der: Wie kommt man dazu, über die sinnliche Thatsache hinaus oder vielmehr ohne sie dennoch ein reales Sein anzunehmen, die unabhängige Fortdauer der Welt auch in den Pausen der sinnlichen Wahrnehmung als gewiss zu setzen? Denn das Gedächtniss allein gibt streng genommen nur Kunde von der, im betreffenden früheren Moment der sinnlichen Berührung gewesenen Realität; wenn es auch scheinbar das Einst mit dem Jetzt verbindet, sagt es doch eigentlich über die Zwischenzeit nichts aus. Somit geht bei der Frage nach der Objektivität der Welt Hume's Absehen nicht wie das der Vorgänger in erster Linie darauf, den Ursprung oder die Verursachung unsres Bewusstseins durch ein objektives Sein zu eruiren; diese bei seinem Kausalbegriff höchst missliche Untersuchung verweist er in einen Anhang; sondern er will nur streng innerhalb des Bewusstseins dessen nun einmal thatsächliche und mit der Grundanschauung zunächst nicht stimmende Annahmen beleuchten. Damit wird von selbst, ganz wie bei Kant (vgl. „die erste Analogie der Erfahrung"), der Begriff der Beharrlichkeit zum wichtigsten in der Untersuchung der objektiven Substanzialität überhaupt. — Genauer sind zwei Punkte zu unterscheiden, die gewöhnlich in störender Weise vermengt werden, weil sie allerdings mit einander zusammenhängen. Für's Erste: Was veranlasst uns, (thatsächlich) auch bei sinnlicher Nichtpräsenz eine continued existence der Welt anzunehmen? Für's Andre: Wie kommen wir zum Glauben an eine distinct, d. h. external and independent existence? Stammen diese

Annahmen von den Sinnen oder von der Vernunft oder endlich von der Imagination? Von den Sinnen nicht. Dieselben können keine continued existence aussagen, weil diess ja in unserem Fall ein Wirken derselben voraussetzte, gerade wo sie ruhen und ihnen nichts präsent ist. Ebensowenig sagen sie von einer distinct existence etwas, und zwar weder in der Art, dass sie ihr Produkt als Bild eines davon verschiedenen Objekts bezeichneten — sie sind durchaus einfach und verrathen nichts von einer Doppelheit —, noch dass sie uns das distinkte Objekt selbst, sozusagen in natura, lieferten. Diess ist handgreiflich falsch, so dass wir in jenem Fall gerade auf dem Gebiet des bewusstesten Lebens eine fortwährende Täuschung hätten. Ueberdiess würde es voraussetzen, dass sie uns sowohl das Objekt, als das Ich aufweisen, indem ein Bewusstsein der Distinktheit beide Pole fordert. Das Letztere aber wäre eine für sie zu hohe, unlösbare Aufgabe.*) Es ist somit gar nicht möglich, dass die Sinne uns obige Kunde geben, aber genau besehen auch nicht einmal wirklich. Denn was heisst eigentlich das „Ausserhalb", mit dem wir die Distinktheit und Unabhängigkeit unsrer Sinnenwahrnehmung bezeichnen? Zunächst ist es soviel als „ausserhalb unsres Körpers"; allein Körper ist selbst nichts anderes, als eine Summe von Impressionen. Ueberdem sind, was später besonders zu erwägen ist, Farben, Töne u. drgl. ihrer Natur nach nicht ausgedehnt, also auch streng genommen nicht unter dem Begriff „external" im räumlichen Sinn zu befassen. Selbst das Gesicht gibt nicht unmittelbar „Ausdehnung". **) Und endlich sind von den verschiedentlichen Impressionen diejenigen, welche auch der gemeine Mann als nur innerlich bezeichnet (z. B. Passionen), und die, welche sogar bei Philosophen als objektiv gelten (Grösse etc.), rein als Vorstellungen, as far as appears to

*) Ein von Hume nicht weiter verwertheter, aber dem dogmatischen Sensualismus gegenüber treffender Gedanke, welcher schon für die gewöhnlichste Sinnenwahrnehmung das Apriori des Selbstbewusstseins fordert. Daher Fichte in seinem Begriff des Nicht-Ich das Bewusstsein einer Objektivität als negativ und somit sekundär bezeichnet.

**) vgl. die früheren Ausführungen über Raum und Zeit, welche gleichfalls empirisch zu scharf und ehrlich waren, um diese „Formen" geradezu als sinnlich wahrnehmbar im strengen Sinn zu bezeichnen, und doch wieder zu empirisch, um dagegen in der geistig freien Produktion einen andern Boden für sie zu finden.

the senses, einander völlig gleich, somit kann die Unterscheidung von objektiv und nichtobjektiv durchaus nicht von den Sinnen datiren. — Sollte also die Vernunft in unserer Frage die Entscheidung treffen? Auch sie nicht! Man denke nur daran, dass die stärkste Objektivsetzung, welche nicht bloss Farben und Töne für etwas Reales hält, sondern sogar Impression und Ding für dasselbe nimmt, eben Sache des gemeinen Mannes, also des mindesten Vernunftgebrauchs ist, während andrerseits dieselben Kreise, wie Bauern und Kinder, denn doch auch zwischen objektiven und nur subjektiven Eindrücken (z. B. Schmerz, Hunger u. drgl.) zu unterscheiden wissen, ohne gerade viel mit Vernunftgründen sich abzugeben. Ja, wir werden später sehen, dass es sogar gegen die Vernunft ist, von der Impression Kausalschlüsse auf ein bewirkendes Objekt zu ziehen — lauter Beweise, dass die Vernunft es nicht ist, deren Ausspruch in der Annahme einer objektiv dauernden Welt vorliegt. — So bleibt allein noch die dritte Möglichkeit, nemlich der Rekurs auf die Imagination und die Erwartung übrig, dass das Zusammentreffen gewisser Qualitäten der Impressionen mit dem Wesen oder den Gesetzen unsrer Phantasie die fragliche Thatsache des Bewusstseins bewirke. Welches sind nun diese Qualitäten? In erster Linie wird, wo von Objektivität gesprochen werden soll, auf die Unfreiwilligkeit oder Stärke und Vehemenz des Eindrucks verwiesen. Allein diess kann es nicht machen, da ja bei Lust und Schmerz, also anerkannt subjektiven Momenten, völlig dasselbe statthaben mag, ohne doch unser Urteil für Objektivität zu stimmen.*) Besser muss es mit der Konstanz, bezw. Kohärenz der zu verschiedenen Zeiten gegenwärtigen Eindrücke gelingen. Berge z. B. oder Bäume präsentiren sich dem Beschauer jetzt und nach einem Zwischenraum von zehn Jahren wesentlich gleich, und Keiner zweifelt auf Grund dessen, dass sie auch in der Zwischenzeit gestanden haben. Meistens aber handelt es sich nicht um ein einziges, zu verschiedenen Zeiten gegenwärtiges Objekt, sondern um eine Reihe oder Kette von mehreren (Beispiel: Treppe, Tritte auf derselben, Aufgehen der Thüre, Empfang eines Briefs von einem lebenden Freund). Habe ich nun in wiederholten

*) Es ist hiebei von früher her zu beachten, dass Hume Empfindung und Vorstellung nirgends auseinanderhält, wie es eine nicht bei scheinbaren Elementen schon stehen bleibende Psychologie thäte.

Erfahrungen das zusammen Objektivsein dieser Momente erfasst und treffe später nur etwa das Schlussglied als zunächst real, so bilde ich den Kausalschluss: Demnach sind wie früher auch die Bedingungen dieser Realität wieder real, oder in unserem Beispiel: noch lebt der Freund und steht die Treppe, wieder ist ein Mensch heraufgekommen und hat den Brief auf den Tisch gelegt, wenn ich auch All diess nicht mit leiblichen Augen sehe, sondern nur den Brief in der Hand habe. Indess streng genommen würde dieser Kausalschluss den peinlich-skrupulösen Forscher nur zur Annahme berechtigen, dass jene Bedingungen im betreffenden Augenblick etwa wieder existirten, ohne dass für die Zwischenperiode etwas ausgemacht wäre. Eine Ausdehnung der Annahme über die nothwendige Grenze hinaus ist daher lediglich als karakteristische That der Imagination anzusehen, welche (wie früher bei der Aufsuchung eines absoluten Massstabs der Gleichheit in der Geometrie) es liebt, ihre Linien voll auszuziehen und in einer einmal betretenen Bahn bis zu einem Schlusspunkt fortzumachen. — Deutlicher ist diese Zuhilfenahme des Kausalbegriffs noch, wo die Kohärenz (oder regularity in the appearances, frequency of the union) an einem und demselben Objekt stattfindet. Ich habe ein Objekt (z. B. das Kaminfeuer) vor meinen Augen oft sich successiv verändern sehen und besass im beständigen Hinblicken trotz allen Wechsels die sinnliche Garantie der wesentlichen Identität des Feuers. Ein anderes Mal gehe ich vom brennenden Feuer weg aus dem Zimmer und finde beim Nachhausekommen nur einen Kohlenhaufen etc. Diess und die andern spezifischen Spuren des Verbrennungsprozesses veranlassen mich, nach Analogie des früher Beobachteten den ganzen Vorgang Stufe für Stufe mir in der Phantasie zu reproduziren und das Vorliegende als Wirkung all dieser Stadien anzusehen. Auf diese Weise gelange ich durch den normalen Kausalschluss dazu, über die sinnliche Unmittelbarkeit hinausgehend die nichtbeobachteten Zwischenstufen als Kette von Ursachen, somit als Realitäten zu setzen — mit Einem Wort, auch ohne es gesehen zu haben, das Fortbrennen des Feuers in meiner Abwesenheit sammt allem damit weiter Geforderten sicher anzunehmen. — Es ist intressant und trotz aller Spitzfindigkeit („profound reasoning“ nach Hume) jedenfalls scharfsinnig, wie er die mühsam errungene Fähigkeit des kausalen Denkens, glaubwürdig über die Sinnlichkeit hinauszuführen,

nun auch für den Begriff des Seins und seiner aussersinnlichen Fortdauer anwendet. Sein und Nichtsein, oder bei ihm Erscheinung und Nichterscheinung wird sozusagen subjektiv ausgeglichen im Werden, das kontinuirliche Sein gern in einen Fluss von kausal verbundenen Momenten zerlegt und das Leben, wo es Wechsel bietet, als eine Selbst-creatio continua vorgestellt, weil hiedurch die Phantasie eine sehr bequeme Möglichkeit erhält, ihre Assoziationshebel anzusetzen. — Die Gesetze eben dieses psychologischen Prinzips dienen aber endlich auch in den häufigen Fällen zur Erklärung, wo keine wahrnehmbare Veränderung, sondern volle Konstanz statt Kohärenz wie bisher vorliegt. Hier wird zunächst von Jedermann Identität des heute gesehenen Bergs mit dem gestrigen angenommen. Zwar berechtigt zur Identitätssetzung streng genommen nur Unverändertheit des Eindrucks und Ununterbrochenheit desselben. Allein die Relation der resemblance zwischen den unterbrochenen Impressionen ist so stark, dass es für das mind auf die gleiche Aktion hinauskommt, wie wenn es pausenlos dasselbe Objekt betrachtet hätte. Daher wird das Eine für das Andre genommen und frischweg volle Identität gesetzt. Hiemit ist eigentlich noch nicht die gesuchte continued existence erreicht, sofern ja ein völlig gleiches Objekt jetzt sein, dann eine Weile nicht sein, hierauf irgendwie wieder sein könnte. Immerhin aber liegt es nach dem obigen Hang der Weitertreibung für die Phantasie nahe, weil sie der grossen resemblance wegen nun einmal auf Identität losstrebt, sich selbst diess zu erleichtern und ihrer Neigung eine Berechtigung durch die letzte Annahme zu geben, es habe eigentlich gar keine Unterbrechung von Bedeutung, nemlich keine in der Existenz, sondern nur eine solche in der zufälligen Erscheinung stattgefunden, d. h. das Objekt habe auch ungesehen ruhig fortgedauert. Zuerst also wird die qualitative Identität oder die allein beobachtete völlige Gleichheit der Impression gesteigert zur existentiellen (numerischen) Selbigkeit, hierauf auch diese potenzirt und das abrupte Sein, Nichtsein, Wiedersein durch den Gedanken kontinuirlicher Dauer ersetzt. Und endlich handelt es sich nicht bloss um ein „feign“, sondern um ein „believe“ der continued existence, da die vorn und hinten zu Grund liegenden Impressionen, das Band der Relation zwischen denselben und schliesslich der naheliegende Wunsch jener stützenden Annahme so lebhaft sind, dass die letztere vollauf in sich selbst an dieser

Lebhaftigkeit partizipiren, somit den Stärkegrad des Glaubwürdigen erreichen muss.

Wenn es nun aber auch auf die eine oder andere Weise gelingt, den Glauben an eine objektive, dauernde Welt aus der Imagination abzuleiten, so gehört doch nur wenig Reflexion und Philosophie dazu, um das Gewonnene rasch wieder umzustürzen. Wir sahen, dass die continued ex. solidarisch mit der distinct d. h. independent ex. verbunden sei, so dass Eins mit dem Anderen steht und fällt. Nun darf man aber gegen die Independenz bloss an die vielen Fälle von Sinnestäuschung, an die Gesetze der Perspektive und Aehnliches erinnern, um zu beweisen, dass unsere sinnliche Wahrnehmung durchaus subjektiv bedingt, also nicht unabhängig objektiv sei; damit sinkt auch die obige Kontinuität. — In dieser Noth tritt als „palliative remedy“ die Hilfstheorie der Philosophie ein, welche eine Doppelexistenz behauptet und die Perceptionen von den Objekten unterscheidet, um jenen den Fluss, die Unterbrechung und Wiedererscheinung, diesen aber die stetige Kontinuität zuzuschreiben. Dass Beide sonst einander gleichen, ist die nothwendige Phantasieannahme; denn wie anders als nach dem Muster des allein Bekannten soll man sich das lediglich nur gedachte Objekt vorstellen? Hiefür stimmt jedoch ursprünglich weder die Vernunft, noch die Imagination. Nicht die Vernunft; denn sie könnte bloss durch kausales Schliessen darauf kommen. Dieses aber besteht nach dem Bisherigen nur im gewohnheitsmässigen Uebergang von einer Perception zu einer anderen Perception auf Grund früheren Verbundenseins derselben. Dagegen bietet die Erfahrung nirgends eine Verknüpfung von Perception und Objekt, um hierauf je kausale Schlüsse zu basiren. Auch die Imagination ist nicht für jene philosophische Halbirung. Eine so abstrakte und schwierige Frage ist an und für sich nicht ihre Sache; überdem, käme die Entscheidung von ihr, so müsste sie so ziemlich allgemeine Volksmeinung sein, da gerade die Masse mit der Imagination als der common situation of mind arbeitet. Und schliesslich, so fein philosophisch jener Ausweg scheint, er führt geradezu über den populären Irrthum, den er zu seinen eigenen Mängeln hier in sich birgt. Denn ohne jenen würde Jeder ganz einfach und unumwunden dem Thatbestand der Perception entsprechend gestehen: Es giebt keine continued oder independent existence! — Warum aber überhaupt diese Hilfstheorie, wenn sie doch so viele eigene und fremde Mängel

hat? Sie ist anzusehen als psychologischer Kompromiss zweiten Grads,*) um zwei widerstreitende, gleich starke und entschiedene Standpunkte zu befriedigen. Ein Anderes ist nemlich die Anschauung ruhiger und tiefer Reflexion, so zu sagen die Ueberzeugung der Studirstube; und ein Anderes die Meinung, welche wir durch eine Art von Instinkt und natürlichem Impuls annehmen. So lange die Aufmerksamkeit dauert, siegt jene; sobald man in's Leben tritt d. h. im grössten Theil der Zeit, ja oft mitten hinein, macht sich diese geltend. Um aus der Unannehmlichkeit dieses Widerspruchs herauszukommen (to set ourselves at ease) wird jene Vermittlungshypothese als „monstrous offspring of two contrary principles" erfunden; sie hat namentlich den Vortheil der Verwandtschaft mit der Volksansicht, um schnell in diese zurückfallen zu können, sobald der Philosoph aufhört und der gewöhnliche Mensch wieder beginnt.**)

So befinden wir uns also bei einem Hauptproblem, dessen Lösung in unserem tagtäglichen Interesse läge, in der peinlichen Verlegenheit, rath- und hilflos zwischen entgegengesetzten Anoder Aussprüchen mitten inne zu stehen. Denn die Hoffnung, welche in einem solchen Fall festgehalten zu werden pflegt, die widersprechenden Sätze in einem höheren dritten zu versöhnen, dessen Fassung den scheinbaren Widerspruch als Missverständniss bei der ersten oberflächlichen Meinung darstellt und in Einklang bringt, diese Hoffnung hat zunächst fehlgeschlagen, wie wir an dem verunglückten philosophischen Kompromiss fanden. (Ebensowenig hat Angesichts der tausenderlei unleugbaren Täuschungen

*) Als Kompromisse ersten Grads möchten wir die in unserem Abschnitt immer wiederkehrenden Arrangements der Imagination selbst bezeichnen.

**) Zu beachten ist, wie schon Berkeley diese Bild- oder Kopirtheorie als innerlich widersprechend verwirft, sofern Dingeigenschaft und Vorstellung auch abgesehen von den sekundären Qualitäten toto genere verschieden seien, sich also nicht wie Ur- und Abbild verhalten können. Hume verlegte die übliche Kopirung innerhalb des Bewusstseins zwischen Impression und Idee, konnte also schon desswegen wenig Neigung haben, den gleichen Prozess noch einmal zwischen Ding und Impression anzunehmen. Intressant aber ist, wie auf diese Weise zwei so entschiedene Gegner des Rationalismus mit diesem zusammentreffen, da er seinerseits den Geist für zu gut hält, um in seinem Bewusstsein einen blossen Abklatsch der Welt zu liefern, statt ein Neues, ein Produkt aus zwei Faktoren lebendig herzustellen (am feinsten ausgeführt in Lotze's „Mikrokosmus").

der Gewaltakt mancher Philosophen — Kartesius — einen Werth, wenn sie durch Appell an die göttliche Wahrhaftigkeit den Knoten zerhauen und eine Garantie der Wahrheitsfindung petiren.) Auf der Einen Seite steht immer die Vernunft mit ihrer necessary and natural consequence, welche auf Leugnung der Objektivität lautet. Auf der anderen Seite ist diess aber faktisch bloss die Ansicht von „few extravagant sceptics“, die es selbst nur in Worten, nicht in Wahrheit, nur eine Weile in der dumpfen Studirstube, nicht aber in der frischen, freien Luft des Lebens glauben. Auch der Skeptiker muss die Existenz von Körpern annehmen, ob er es gleich in keiner Art beweisen kann; denn eine so wichtige Frage hat die Natur nicht unserem ungewissen Denken und Spekuliren überlassen. Nur hält es hier vornehmlich schwer, sich dem Naturinstinkt anzuvertrauen, wo in den klarsten Sätzen der Vernunft uns ein nie ruhender Stachel wider denselben behelligt. Zu Anfang dieser Untersuchung war noch die harmlose Zuversicht vorhanden, einen abermaligen Beweis liefern zu können, wie allein eben der unmittelbare Glaube das Wahre, schliesslich Befriedigende sei. Und nun? Kann man denn nach dem Bisherigen den Sinnen oder vielmehr der Einbildungskraft noch trauen? Welch eine triviale Qualität ist sie, wie voll von handgreiflich falschen Suppositionen, d. h. wie unfähig, etwas rational Solides zu geben! — Was hat, möchte man fragen, die seither so treue Imagination gethan, dass sie auf einmal wie eine unbrauchbare Magd mit harten Worten angelassen wird? Sonst fanden wir immer, dass sie über Lob und Tadel erhaben, weil rein innerlich nach ihren eigenen Gesetzen verfuhr; es konnte sie streng genommen keine Verantwortung treffen, wenn ihr weiss nicht welche andere Potenz das Ergebniss übertrieb und in's Objektive übersetzte, also z. B. bei der Kausalität die enge Ideenverbindung als objektiven Zusammenhang projicirte oder bei der Substanz das stete Zusammenvorstellen gewisser Qualitäten durch die Fiktion eines objektiven Trägers oder Bandes stützen zu müssen glaubte. Hier nun wird die von der Vernunft verworfene Fiktion der continued and independent existence geradezu auf ihre Rechnung gesetzt. Erinnern wir uns an die obigen Beispiele, wie Kohärenz und Konstanz sie zu dieser Supposition veranlassen sollen. Im zweiten, allerdings kaum hereinpassenden Fall haben wir ein förmliches Kausaldenken, die normale Ergänzung nicht präsenter Ursachen zu einer vorliegen-

den Wirkung. Hieran kann sich kein Vorwurf knüpfen, der nicht die ganze Hume'sche Kausalitätstheorie selbst träfe, was er wenigstens selber nicht zu thun gesonnen ist. In den beiden anderen Fällen wird allerdings eine freie Vervollständigung des unmittelbar und berechtigt Gegebenen vorgenommen. Die Imagination (meint wenigstens Hume) sträubt sich gegen eine Weltanschauung, in welcher alles voll von Phantasmagorien der abstraktesten Möglichkeit ist, in welcher Realitäten auf- und wieder untertauchen, um nur allemal wieder im gegebenen zufälligen Moment als Objekte „ex machina“ zu figuriren. Diess Gespensterspiel will sie durch die Annahme der objektiv-kontinuirlichen Existenz in die Zucht der Gesetzmässigkeit, des begrifflich festen Seins bannen. Indessen ist eine solche Erdichtung nach Hume's sonstigen wiederholten Bemerkungen für die Imagination als solche viel zu subtil und fein, als dass sie mit Grund ihr selbst aufgerechnet werden könnte. Diess weist darauf hin, dass die wahre Ursache der Unzufriedenheit mit ihr anderswo liegt. Offenbar ist nemlich der Hauptübelstand die von ihm nur leicht und vorsichtig berührte external existence, die Projektion unserer Vorstellungen in den Raum und das Ausser-uns. Das ist nun aber eine Projektion, über welche selbst die schärfste Abstraktion gar nicht oder bloss höchst vorübergehend Meister wird. Mit diesem unerbittlich zähen extra nos wird immer und immer wieder das praeter nos oder die distinkte Existenz vorgespiegelt, mit welcher auch die continued ex. unabweislich zusammenhängt. Der Rationalismus freilich wird sagen, dass auch diess nicht eigentlich und letztlich Schuld oder vielmehr Verdienst der Phantasie sei, sondern dass sie nur im Dienst und Auftrag des Gedankens handle, welcher das Fremd-, das Nicht-Ich-Sein, das qualitative praeter nos im quantitativen extra schematisirend „vorstelle“, indem nach dem früher Bemerkten Raum und Zeit überhaupt das Grenz-, somit Berührungsgebiet von Sinnlichkeit und Verstand repräsentiren. Immerhin aber liegt es für eine, nicht zu den letzten und elementarsten Vorgängen des Bewusstseins dringende Betrachtung ziemlich nahe, die ganze Raumproduktion und Projektion als ausschliessliches Werk des Anschauungs-, bezw. Vorstellungsvermögens zu fassen. Nun sitzt aber bei Hume aus tieferen Gründen des bloss abstrakten Reflexionsstandpunkts der empirische Idealismus so fest und eingewurzelt, dass er hier nicht umhin kann, sich nicht gutwillig oder ohne philosophisches

Murren unter die Auktorität seiner sonstigen Führerin, der Phantasie zu beugen, mit welcher er auch sonst gerade bei Raum und Zeit manchmal gespannt zu werden drohte.*)

Sehen wir von dem Naturhang zum empirischen Realismus ab, welchem selbst der Denkende nur ganz vorübergehend widerstehen kann, so hätte das Bisherige uns die reine Subjektivität der Perceptionen in ihrem Sein und Sosein ergeben. Um so nöthiger ist es daher, nach der Erwägung der sogenannten Objektivität nun allen Eifer dem Gebiet des Subjektiv-psychologischen zuzuwenden. Im Wesentlichen kehren die zwei vorigen Probleme wieder, dass einerseits in der Frage nach Materialität oder Immaterialität der Seele, richtiger nach dem Ort der Perceptionen die Seite der Accidenzien behandelt, hierauf aber nach der Substanzialität der Seele selbst, vor allem nach dem Wesen der personal identity gefragt wird. Hume erklärt zum Eingang, dass gegen Erwarten auf dem Gebiet der internal perceptions oder des mind lange nicht soviele Schwierigkeiten und unlösbare Verlegenheiten sich finden, wie bei der obigen Untersuchung der external objects. Wenn auch Vieles in unaufhellbarem Dunkel gelassen werden müsse, so liegen doch wenigstens nicht die dortigen Widersprüche vor. — In der That weiss er es hier möglich zu machen, über Manches mit einem ruhigen non liquet wegzugehen, was allerdings für jeden Standpunkt ein gewisses Dunkel hat und erst bei genauem Eingehen entscheidende Konsequenzen aufweist, wie z. B. die Frage über Materialität oder Immaterialität der Seele (welche auch Locke in suspenso liess). In anderen Fällen, namentlich bei dem Problem des Ich, wäre zwar die Sachlage nicht eigentlich dunkel und unklar, weil hier das hellste Licht des Bewusstseins scheint. Dafür ist sie in so grellem und direktem Gegensatz gegen seine ganze sonstige Theorie als Vorstellungsphilosophie bezw. Sensualismus, dass er der Konsequenz wegen sich lieber nicht scheut, das Unvereinbare geradezu wegzuleugnen und gar nicht als de jure, nein nicht einmal als de facto bestehend anzuerkennen. So kommt er allerdings ohne die obige Art von Widersprüchen zunächst durch.

*) Wir konnten nicht umhin, diesen dornigen, meist sehr stiefmütterlich behandelten Abschnitt mit der zum Verständniss unerlässlichen Ausführlichkeit zu geben. Abstrus und seltsam zwar ist er doch wie wenig andre für Hume's Grübelgeist bezeichnend und eine intressante Beispielsammlung seiner subjektiv-psychologischen Operationen.

Im Punkt der materiellen oder immateriellen Seelensubstanz glaubt ihm zwar die gewöhnliche Philosophie sehr viel zu wissen; wenigstens führe sie darüber endlosen Streit. Aber eigentlich ist nur sie an den Schwierigkeiten Schuld und macht allererst die Probleme, welche faktisch gar nicht vorlägen. Lassen wir daher wenigstens vorläufig die Substanz ganz bei Seite und handeln nur über Materialität oder Immaterialität, jedoch auch diess nicht sowohl in metaphysischer, als in erkenntnisstheoretischer Richtung, indem wir nach der „local conjunction" der Perceptionen und darnach fragen, wie wir uns die Seelennatur denken müssen, damit die verschiedenen Arten von Vorstellungen mit ihr in Beziehung treten können. — Mit grossem Anspruch auf Sicherheit treten vor Allem die Beweise für die Immaterialität auf und sagen: der untheilbare, einfache Gedanke oder die ebenso beschaffene Perception könne sich nicht mit einer theilbaren Ausdehnung (d. h. materiellen Seele) verbinden; diese Ansicht ergäbe die seltsamsten Fragen, z. B. ob ein Gedanke vorn, hinten oder in der Mitte der Seele sitze, ob eine Passion einen Schuh lang und wie breit oder dick sie etwa sei. Da Beides inkompatibel ist, so muss die Seele als nicht ausgedehnt gedacht werden. — Allein mit dem gleichen Recht machen die Materialisten geltend, dass sie nun ihrerseits manche Gedanken anzuführen wissen, die sich nur mit einer ausgedehnten Seele verbinden lassen. Alle Ideen des Gesichts und Tastsinns sind selbst ausgedehnt (da sie einfach Kopien der realen Ausdehnung sind); wie sollen sie nun in einem nicht ausgedehnten immateriellen Wesen eine Stätte und Anknüpfung finden? Ja, man mag der Siegesgewissheit der metaphysischen Schule sowohl als der verbündeten Theologen gegenüber eine unerwartete „Topik" brauchen und mit dem sicherlich nicht erwarteten Nachweis kommen, dass ihre einfache, untheilbare, immaterielle Seelensubstanz nichts anderes sei, als psychologischer Spinozismus, also Hinneigung zu einem System, das man ja selbst nicht müde werde, als hideous, infamous, kurz als atheism zu verschreien. Inwiefern aber diese Aehnlichkeit? Was in Betreff der Verbindung und Trennung von den Objekten gilt, gilt jedenfalls auch von den Impressionen und Ideen oder umgekehrt, da wir ja die Objekte nur nach ihrer in den Impressionen erscheinenden Seite kennen. Nun setzt Spinoza für alle Dinge der Aussenwelt eine einfache, untheilbare Substanz, während die Objekte

lediglich modi derselben sein sollen. Darüber grosses Geschrei der Theologen, welche nicht bedenken, dass sie für alle Impressionen der Aussenwelt eine ebensolche Substanz in ihrer immateriellen Seele behaupten, so dass alle Einwände gegen Spinoza mit gleichem Recht auch sie treffen müssen. Diess liesse sich im Einzelnen durchführen, wenn man den hiezu nöthigen scholastischen Weg „of talking rather than thinking“ nicht scheut. Die Ausflucht, für die Perceptionen das Wort „action“ statt mode zu brauchen, hilft auch nichts, da es ja doch nur ein abstrakter modus ist und die gleiche Terminologie ebenso für alle realen modi Spinoza's zu erlauben wäre. Und wenn damit die Unabtrennbarkeit von der Seele behauptet werden soll, so widerspricht diess der Wirklichkeit, sofern alle Perceptionen unter einander und vom Ganzen lostrennbar sind.*) — Hienach ist, da beide Seiten mit mindestens gleich guten Gründen kommen, die ganze Frage überhaupt abzuweisen, und darauf zu verzichten, aus dem Wesen des Bewusstseins Schlüsse auf die metaphysische Art und Natur einer Seele zu ziehen.**) Betrachten wir also — im Geist des ganzen Systems — die Perceptionen lieber nur in sich und auf ihrem eigenen Boden. Statt zu fragen: Wie verhält sich die Seele zum Raum und zur Ausdehnung? — was mit einer wesentlich unbekannten und unfassbaren Grösse rechnen hiesse — geben wir der Untersuchung lieber die Wendung: Wie verhalten sich die einzelnen Perceptionen zum Raum und zur Räumlichkeit? Stehen sie sämmtlich in Beziehung dazu oder nicht? Die Antwort ist in der Hauptsache schon durch das Obige gegeben. Unter allen Perceptionen haben nur die der Farbe und Berührung selbst Ausdehnung, bezw. sie nehmen einen mathematischen Punkt als letztes Ingredienz der Ausdehnung ein. Bei ihnen mag also von Raum und räumlicher Verbindung geredet werden. Nicht so die Perceptionen der anderen Sinne, oder die internalen, wie Passionen es sind. Von ihnen ist daher aller

*) Diese auch von Bayle (dict. Art. Spinoza) gezogene Parallele ist nicht unintressant, da sie uns für die spätere völlige Zersetzung der Seelensubstanzialität bei Hume einen erklärenden Wink gibt. Bekanntlich wurde — und wohl mit einigem Recht — es auch bei Kant und den Nachfolgern versucht, einen logisch oder psychologisch gewendeten Spinozismus zu entdecken.

**) Das entschiedene Vorspiel zu den Kantischen Paralogismen, welchen unser Abschnitt überhaupt durchaus parallel läuft.

Metaphysik zum Trotz zu sagen: Ein Objekt (hier gleich Impression) kann existiren und doch nirgends sein, ja sogar existirt das Meiste thatsächlich in dieser Weise. Denn nirgends sein heisst: keine Figur oder Quantität bilden und daher auch nicht unter irgend einen Raumbegriff, wie nah, fern u. s. w. fallen, weil diese Raumrelationen immer nur möglich sind auf Grund der gemeinsamen Beschaffenheit Ausdehnung. — Diesem klaren und einleuchtenden Sachverhalt steht nun aber wieder eine Erscheinung unseres Bewusstseins gegenüber, die ihm widerspricht und desshalb einer besonderen Erklärung bedarf. Thatsächlich weisen wir nemlich jedenfalls allen äusseren Impressionen oder den Perceptionen der Sinne insgesammt einen Ort an, während wir dazu nur bei Auge und Gefühl berechtigt wären. Es seien z. B. eine Feige und eine Olive einen Schuh weit von einander weg, so stellen wir uns vor, das Süsse, bezw. süss sei einen Schuh von bitter entfernt, als ob diese Geschmacksempfindungen überhaupt mit dem Raum etwas zu schaffen hätten. Und die gleiche Illusion begehen wir als eine natürliche tausendfach im gewöhnlichen Leben. Was veranlasst uns nun zu dieser unberechtigten, sinnlosen Raumsetzung?*) Es ist wieder die alte Sache, dass eine an sich noch richtige Imaginationsbeziehung übertrieben wird. Geruch und Geschmack z. B. einer Frucht treten immer in untrennbarer Vereinigung mit den Ausdehnungsqualitäten auf; nicht nur dass sie für die Perception gleichzeitig sind, sondern sie scheinen sogar in einem gewissen Kausalverhältniss zu einander zu stehen. Diese zwei Relationen der causation und der contiguity in time werden nun der natürlichen Neigung des Menschen gemäss durch eine dritte fingirte verstärkt, nemlich durch die contiguity in place. So herrscht hier abermals ein Widerstreit von Vernunft und Phantasie. Freilich sind auf dem Standpunkt der letzteren die Begriffe nur sehr konfus und misslich, sobald man näher zusieht und z. B. fragt: Ist der Geschmack im Ganzen? Nein, sonst wäre er ausgedehnt. Ist er nur im Theil? Nein, das streitet mit der Erfahrung. Also wo?

*) vgl. die obige Bemerkung, dass Hume überhaupt Neigung spüre, die Setzung einer external — und damit independent — existence durch die Phantasie als unberechtigte Projektion d. h. als Illusion anzusehen. Auch Kant lässt einmal die Bemerkung fallen, dass die Raumanschauung durch eine Art von Illusion uns die Erscheinungen als ausser uns (praeter und extra nos) schwebende präsentire.

Da keines von beiden Prinzipien nachgeben will, so müssen zur Verhüllung des Widerstreits dunkle Worte und die bekannten scholastischen termini *) vom totum in toto, totum in qualibet parte etc. helfen. Klar ist hier freilich, wer allein Recht und wer nur Unrecht hat.

Abstrus und übertrieben spitzfindig mag auch diese Wendung der Untersuchung zunächst erscheinen. Allerdings begegnen wir wieder Hume's unleugbar hölzernen Ansicht vom Raum, die wir bereits bei der Mathematik tadeln mussten. Wie die Vorstellung überhaupt, so wird auch die der Ausdehnung als etwas schlechthin Fertiges, Krystallisirtes gefasst und nicht an die Möglichkeit gedacht, dieselben in ihrem lebendigen Werden zu ergreifen und als fortfliessende Produktionen mehr, denn Produkte des raum-zeitsetzenden Geistes zu denken. Damit liessen sich die obigen, etwas seltsamen Bedenken wohl erledigen, wornach z. B. streng genommen meine Perception eines sechs Fuss langen Tisches gleichfalls sechs Fuss lang sein müsste. Doch dürfen darüber die interessanten Gedanken nicht übersehen werden, welche mehr oder weniger deutlich, ob auch eher als bekämpfte, im Hintergrund stehen. Sehr nahe streift Hume an die wichtige und nothwendige Unterscheidung zwischen Räumlichkeit und Ausdehnung hin. Erstere kommt z. B. dem mathematischen Punkt im strengen Sinn wirklich zu, während letztere das Gegentheil seines Wesens wäre. Es kann etwas in Beziehung zu Raum und Zeit stehen, ohne doch in seinem Wesen diese zwei Formen selbst aufgenommen zu haben.**) Insbesondere wird jede Ansicht von der Seele es Hume zugestehen müssen, dass diese nicht in der übertrieben spiritualen Form gedacht werden darf, wornach ihr eigentlich keinerlei Relation zum Raum zukäme, die sie doch im Bewusstsein thatsächlich ausübt. Dasselbe gälte für manche Fassungen des Gottesbegriffs.

Gehen wir von diesen bezeichnenden Voruntersuchungen zur Substanzialität der Seele und persönlichen Identität als Hauptproblem über. Bei Locke war die Inkonsequenz handgreiflich,

*) besonders in den Transsubstanziationsverhandlungen, an die wir oben bei Locke erinnerten, um die Zersetzung des Substanzbegriffs genetisch zu erklären.

**) vgl. die natürlich wieder in theologisch-schematischem Gewand auftretenden Untersuchungen der Scholastik über das alicubi der Engel im Unterschied vom ubi der Menschen.

wenn er sich scheute, die starke Zersetzung des Substanzbegriffs in der objektiven Welt nun auch für die subjektive durchzuführen. Redete er doch sogar in ganz kartesianischer Weise von der intuitiv gewissen Erkenntniss unsrer selbst, von einer conviction intérieure de notre propre être oder dass wir seien quelque chose.*) Dass eine solche „conviction,“ überhaupt alle „intuitive“ Erkenntniss im Grund genommen gar keine Ideen d. h. Vorstellungsbilder mehr ergebe, somit sammt anderen Eindringlingen ähnlicher Art vom Boden dieses Standpunkts abgewiesen werden müsse, konnte den Nachfolgern, wie wir früher bemerkten, nicht lange verborgen bleiben. Namentlich durfte die rücksichtslose Konsequenz Hume's auch auf diesem misslicheren Gebiet keinen Anstand nehmen, selbst auf Kosten des letzten Halts das Facit zu ziehen und die subjektive Substanzialität gleich unerbittlich aufzulösen. — Immerhin hält, wie Locke's Zögern und Sträuben schon beweist, dieser letzte Schritt eben als letzter sehr schwer; zumal für den Subjektivismus und empirischen Idealismus ist er ein Schlag ins eigene Gesicht und die durch das Verhängniss der Konsequenz zwar geforderte, aber darum doch tödtliche Krisis der ganzen Denkweise, somit der Ort, wo eine sich selbst zersetzende Skepsis ins vollste und am meisten karakteristische Licht tritt. Hume's eigene Anordnung der verschiedenen Probleme gibt jene innere Dialektik der Sache. — Um dieser Gründe willen ist es aber sehr natürlich, dass seinem Schlusswort von anderer Seite her schon bedeutend vorgearbeitet sein musste. Die Vorbereitung für unsere jetzige Frage sehen wir in den zwei, bei aller Verschiedenheit doch mannigfach sich berührenden Systemen von Berkeley und Spinoza. Jener macht neben vielen Worten über die aktive Natur des Geistes und der Vorstellung denselben doch zum rein passiven Schauplatz, zur camera obscura, wo die vom einzig handelnden Wesen, Gott, gewirkten Bilder auf- und niedertauchen. Der Geist ist eigentlich nur noch Spiegel, nicht einmal mehr Auge; wo bleibt da Raum für das Selbst der Ichheit? In Spinoza's Monismus, den wir oben von Hume selbst psychologisch verwendet fanden, ist gleichfalls das Absolute alleiniges, alles absorbirendes Centrum. Die resignirte Selbstverleugnung dieses gewissermassen philosophisch-ascetischen Systems verlangt vom Subjekt das schwerste Opfer,

*) vgl. oben S. 61 (78).

nemlich das Wörtchen „Ich“ aus der wahrhaft rationalen und nicht bloss imaginirenden Sprache ganz zu verbannen. Mens, voluntas, intellectus sind nur Redeweisen von irreführender Hypostasirung. Statt solcher scheinbaren Centra gibt es nur die volitiones und cogitationes, die lediglich in der Einen — nichtempirischen — Substanz ihren Träger haben.*) Hiemit ist die empirische Substanzialität eben auch des Subjekts, diess scheinbar festeste Bollwerk gefallen. Und obwohl eine Leistung des Rationalismus, obwohl mit vielen unannehmbaren Beisätzen vermischt kann sie doch auch vom skeptischen Empirismus als Vorschule der schwierigsten Abstraktion, der vom hartnäckigen Ich benützt und in seinem Sinn gewendet werden.

Mit der eigentlichen Substanzialitätsfrage der Seele macht Hume freilich kurzen Prozess. Wo ist, fragt er in gewohnter Weise, die Impression der „substance“ of mind? Eine solche ist wie überhaupt, so gerade hier gar nicht möglich; denn als Impression müsste sie der Sache gleichen, also substanziell sein, während doch jede Impression zugestandener Massen unter die Accidenzien der Seele gehörte, wenn man einmal doch diese müssige Redeweise der Schule braucht. Ebensowenig aber ist sie wirklich, und es mag kühnlich Jeder aufgefordert werden, sie doch aufzuzeigen. — Etwas derart glauben nun Viele thatsächlich leisten zu können, wenn man ihnen nur den Gefallen thut, statt von Substanz lieber von persönlicher Identität zu reden. Schon Locke hatte bekanntlich Beides getrennt und gefragt, ob die dem Bewusstsein thatsächliche Identität schon auf die Identität einer zu Grund liegenden Substanz schliessen lasse.*) Hatte er mit einer gewissen Neigung zur Leugnung ein non liquet ausgesprochen, so hatte er doch mit einer einfachen Behauptung der faktischen Identität des Bewusstseins für die subjektiv-psychologische Fassung zu wenig, und mit den oben erwähnten Sätzen über die zweifellose Selbstgewissheit in unklarer Weise zu viel gethan. Hier setzt Hume ein und fragt: Wo ist denn dieses gewisse Selbst, das nach Locke's (und seinem)

*) s. Spinoza Ethik II. prop. 48 schol., und 49. Vom empirischen Selbstbewusstsein als dem entscheidenden Punkt aus sucht daher Leibniz den Monismus seines Vorgängers in die diskrete Vielheit seiner Monaden aufzulösen; s. den Aufsatz „de ipsa natura seu de vi insita actionibusque creaturarum“, besonders § 10. L. ph. W. S. 150 (157).

**) Vgl. oben S. 52 f.

Standpunkt jedenfalls eine Idee, bezw. Impression sein müsste, um angenommen zu werden? Viele Philosophen sagen, wir seien uns jeden Augenblick unseres Selbst aufs Innigste bewusst, wir fühlen seine Existenz sammt deren Fortdauer und seien mehr als durch irgend einen Beweis, seiner Einfachheit und Identität gewiss. Wenn da ein Zweifel stattfände, so wäre gar nichts mehr sicher. Allein auch hiegegen kehrt die unerbittliche alte Frage wieder: Wo ist die Impression, von welcher diese Idee stammte? Abermals ist gegen die eigentlich nur im Wort veränderte Ansicht zu sagen: Eine Impression davon ist gar nicht möglich, weil das Selbst ja dasjenige sein sollte, auf welches sich alle Impressionen ihrerseits bezögen (are supposed to have a reference). Ueberdem müsste es eine konstante, invariable Impression sein und weiterhin nach jener Theorie mit allen andern Impressionen verknüpft sich präsentiren. Jenes gibt es nicht, und dieses fällt weg, da alle Perceptionen unterscheidbar, somit von allem Andern abtrennbar sind.*) Das Gleiche sagt uns der thatsächliche Bestand der Beobachtung. Beim genauesten Eingehen in mich finde ich kein „Selbst“; ich stolpere (stumble) nur über verschiedene Einzelperceptionen, wie Hitze, Durst u. dgl., kann aber weder als verbunden mit andern Perceptionen, noch allein mein „self“ erhaschen (catch). Wo, wie im gesunden Schlaf oder im Tod die Vorstellungen aufhören, ist es auch mit dem Selbst zu Ende. Wer es anders behauptet, der ist eben offenbar wesentlich verschieden organisirt, so dass es unmöglich ist, mit ihm weiter zu streiten. Doch sind das wohl nur wenige

*) vgl. den Satz Kants, dass das „Ich“ oder „Ich denke“ alle unsre Vorstellungen begleiten müsse. Auf seinem Boden geht diess, indem er wenigstens der Intention nach das Selbstbewusstsein als Form fasst, welche sich zu jedem Stoff gesellen kann oder muss. Hume will von dieser Unterscheidung nichts wissen. Wie bei Raum und Zeit und späterhin nam. bei dem Begriff der Existenz, lässt er auch hier das formale Moment im materialen Gehalt untergehen und kann dann immerhin sagen, dass eine absolute Verbindung aller Vorstellungen mit Einer spezifischen, aber selbst nur materialen und den Andern koordinirten Vorstellung „Ich“ weder möglich noch wirklich sei. — Man wird hier wieder zugestehen und einsehen müssen, wie nöthig und werthvoll solchen Vorgängern gegenüber die vielgetadelte, immer wiederkehrende Unterscheidung Kants zwischen Form und Stoff war. War die Differenz nur erst wieder klar gestellt, so mochten die Nachfolger schon dran denken, eine höhere Synthesis des Gegensatzes zu suchen.

Metaphysiker von der Schule, Sonderlinge und keine gewöhnlichen Menschen, die man ihrem süssen Wahn beruhigt überlassen mag, reicher zu sein als andre Sterbliche.

Ein merkwürdiger Passus und wohl der Gipfel von „Selbstkritik"! Denn auf der gleichen Seite seines Buchs, welche obige Sätze enthält, fällt uns nicht weniger als vierzehnmal das bekanntlich so selbstbewusst grosse englische „I" in die Augen — ein „e pur si muove" des Geistes, ähnlich der stillschweigenden Widerlegung, welche Zeno's Bewegungsbestreitung durch den einfach peripatirenden Gegner erfuhr. Und warum dennoch diese fast obstinate Selbstverleugnung bei Hume? Weil das „Ich" allerdings von Haus aus keine Vorstellung ist und darum auch niemals in der Bildergallerie der andern „Ideen" gefunden werden kann. Locke half sich in seiner Weise darüber hinweg, indem er auf einmal von „notion" oder „conviction" und nicht mehr von Idee, von einem Wissen schlechthin und nicht mehr von Vorstellen redete. Auch Kant ist noch in grösster Verlegenheit, was er damit anfangen soll. Nach vorwärts soll ihm gerade das Selbstbewusstsein sammt seinen Konsequenzen den unerschütterlichen Halt und Standort abgeben; nach rückwärts aber steckt er noch so tief in seinen englischen Vorgängern und in der Reflexion, dass er immer von der Vorstellung „Ich" oder „Ich denke" redet, die alle andern begleiten soll, aber ja keine Schlüsse auf ein geistiges Sein abgeben dürfe, weil sie lediglich nur eine subjektive Vorstellung sei, also dem Gebiet der Erscheinungen angehöre. Seine Verlegenheit, aber zugleich auch schon die Ahnung eines Höheren verräth sich in dem wiederholt gebrauchten sehr bedenklichen Ausdruck, es sei das „Ich" eine intellektuale Vorstellung, d. h. mit andern Worten gar keine! Mehr und mehr kommt, vornemlich in den das Letzte und darum Beste gebenden Anmerkungen von ed. II. der Kritik die Erkenntniss zum Durchbruch, dass das „Ich" den Aktus des Denkens bezeichne, in welchem dieses sich selbst erfasse oder sein Dasein bestimme.*) Hier wird der wahrhaft spekulative Geist Sieger über den ängstlichen und bedenklichen Reflexionsverstand und reisst, trotz aller noch beigefügten Klauseln über das leidige Fehlen der Selbstanschauung, wenigstens an einem entscheidenden Punkt einmal die Scheidewand von Erscheinung und Ding

*) s. bes. S. 750f. Anm.

an sich oder besser von Denken und Sein nieder. Mögen dann immerhin die Sätze noch stehen bleiben, dass den Gehalt betreffend auch unsere innere Selbstkenntniss nur Erscheinung und nicht Wesen gebe, wie Hume die verwandte Behauptung thut, auch hassen, lieben, fühlen u. s. w. sei bloss ein perceive d. h. ein Vorstellen und kein eigentlich reales Leben. Mit Kants fortgeschrittenen Sätzen ist jedenfalls an Einem prinzipiell massgebenden, fürs Weitere typischen Ort zugestanden, dass Denken und Sein sich berühren oder erfassen; das „cogito ergo sum“ nach seinem tieferen Sinn kommt zu seinem Recht. — Durch diese Beleuchtung von Seiten des Vorgängers Locke und des Nachfolgers Kant wird uns erst die merkwürdige Ansicht Hume's verständlich. Er ist unerbittlich (und daher auch ziemlich konsequent) darauf aus, nur Ideen d. h. Imaginationsbilder als berechtigte Momente des Bewusstseins bestehen zu lassen. Was nicht von solcher Art ist, muss stets gewärtig sein, zu den Fiktionen und Schulträumen verwiesen zu werden. Diesem Loos kann nun gerade auch das Ich nicht entgehen. Einerseits ist es, wie der scharfe Beobachter sehr richtig findet, keine Vorstellung, andererseits würde seine Anerkennung oder sein Passirenlassen die allerbedenklichste Instanz gegen die ganze Substanzialitätszersetzung, sowie gegen den eingenommenen Hauptstandpunkt nach allen seinen Theilen abgeben. Darum muss es, so hart das geht, der starren Konsequenz zum Opfer fallen.*)

Was ist nun aber, wenn das Ich eliminirt wird, das mind überhaupt; insbesondre, wie erklärt sich die wenn auch trügliche so doch jedenfalls thatsächliche und allgemeine Annahme, welche ihren kürzesten Ausdruck in dem Wort „Ich“ findet? Das mind ist bei Jedermann, ausser etwa den oben abgefertigten philosophischen Sonderlingen von aparter Struktur, nichts als ein Bündel (bundle) oder eine Kollektion verschiedener Perceptionen, die beständig in Fluss und Bewegung sind und einander in unbegreiflicher Schnelligkeit folgen. Man mag es eine Art von Theater nennen, wo verschiedene Perceptionen nacheinander auftreten (make their appearance), kommen, gehen, sich mischen u. dgl.;

*) Darnach ist die Bemerkung J. H. Fichte's in seinen „Beiträgen“ S. 105f. zu berichtigen, welcher sagt, das Selbstbewusstsein sei für Hume das absolut Gewisse. Faktisch erkennt Hume gar kein Selbst und Selbstbewusstsein an, so dass jene Behauptung höchstens auf das Bewusstsein überhaupt gehen dürfte.

doch darf selbst diese Vergleichung nicht zu stark gepresst werden, als ob damit Einfachheit und Identität nur auch des Schauplatzes ausgesagt werden sollte. Lediglich die Perceptionen machen das mind aus, während die Scene, wo, und das Material, mit dem gespielt wird, uns total unbekannt bleibt; — setzen wir dazu, auch das Publikum oder Auge, vor dem die Aufführung geschieht. Jede Vorstellung ist nach dem früher Bemerkten selbständig, für sich erfassbar, lostrennbar und kann sogar gehen, ohne vernichtet zu werden. Da die verschiedenen Perceptionen oder Existenzen denn doch ein System mannigfacher Verknüpfung, Erzeugung oder Zerstörung von einander repräsentiren, darf man mit einem andern Bild die Seele einem Staatswesen vergleichen, dessen verschiedene Glieder durch Gesetze unter einander verbunden sind und immer wieder andre Personen erzeugen, die nach ihnen den Staat fortsetzen. Bei allem Wechsel der Individuen kann die Staatsform unverändert bleiben oder auch eine Fortbildung erfahren, wie man nicht minder beim einzelnen Menschen von einer Karakterentwicklung redet. — Diess erklärt für's Andre auch, woher schliesslich die so viel verhandelte personal identity in Wahrheit stammt. Es ist kaum nöthig, noch einmal zu wiederholen, dass von der Observation eines realen Bandes unter den mit einander immerhin kausaliter verknüpften Perceptionen keine Rede ist, sowenig als diess überhaupt beim Kausalzusammenhang je stattfindet. Auch hier müssen wir uns also mit den idealen Einheitsprinzipien begnügen, als was wir längst die drei Assoziationspotenzen kennen. Selbstverständlich fällt in unserem Fall die Contiguity weg. Dagegen ist die causation als assoziirende Relation in voller Geltung, wie wir beim obigen Bild des Staates schon andeuteten. Die Gedanken jagen einander, ziehen sich an, stossen sich ab, wecken und verscheuchen sich wechselseitig. Von besonderer Bedeutung unter den Perceptionen sind hiefür die Passionen, sofern sie vor Allem ihren Einfluss aus der Vergangenheit in die Gegenwart und aus dieser in die Zukunft geltend machen, also besonders geeignet sind, das zeitlich Diskrete zur „relativen“ Einheit zu verknüpfen. Ebenso ist die Relation der resemblance von Wichtigkeit. Das Gedächtniss gibt in jedem Augenblick wieder analoge Bilder des Vergangenen, knüpft also durch diese Wiedererweckung das Jetzt stets an das Einst an, so dass sich eine förmliche Kette bildet. Demnach kann man sagen, dass das Gedächt-

niss die Identität des Bewusstseins nicht entdeckt, sondern bewirkt. Es spielt hier wie bei andern Fragen (z. B. der Kausalität) die Hauptrolle. Dass wir dann die Annahme der Identität auch über den Gedächtnissbezirk in unsere ersten Lebensjahre ausdehnen, geschieht mit Hilfe der Kausalkette in der schon öfters erwähnten Neigung zur abschliessenden Steigerung. — Was nun zunächst bloss eine enge, kettenmässige Idealverknüpfung des Bewusstseins nach Imaginationsgesetzen ist, das wird endlich, wie in allen früheren Fällen, so auch jetzt durch eine übertreibende Fiktion hypostatisch vollendet und rechtfertigend gestützt. Die Relationen geben eine so starke Verbindung der doch andererseits handgreiflich diskreten und auch als Ganzes (etwa durch traumlosen Schlaf) unterbrochenen Perceptionen, dass dieser Widerspruch zu Gunsten des „bias" der Imagination ausgeglichen und von den Philosophen ein mysteriöses Etwas, Seele oder Selbst genannt, erdichtet wird, das die Theile ausser den Relationen noch real verbinde. Dieser Erdichtung halber ist die Sache immerhin mehr als ein blosser Wortstreit; im Uebrigen aber ist nicht zu leugnen, dass es sich auf unserem viel umstrittenen Gebiet der persönlichen Identität häufig eher um grammatische als um philosophische Fragen handle.

Nachdem Objektivität und Subjektivität in solcher Weise je für sich abgemacht sind, ist sachlich hier der Ort, um noch eine Frage ausdrücklicher als bisher zu berühren, in welcher beide als auf einander bezogen erscheinen, ich meine das Problem, von welcher Ursache unsere Perceptionen stammen. Hume selber freilich ist kein Freund derartiger mehr schulmässigen Dispositionen, daher er sie trotz der gleichen faktischen Stellung auch nicht nennt und überhaupt, ganz bezeichnend, diese Untersuchung fast nur anhangsweise und beinahe immer wieder mit Verflechtung in Anderes vorträgt. In der That, ein Denker von seiner scharfen Konsequenz musste Angesichts s e i n e s Kausalbegriffs wenig Lust zu dieser Erörterung verspüren. Zwar passirt es auch ihm zuweilen*), dass er in die gewöhnliche Redeweise verfällt und etwa sagt, die originalen Impressionen stammen von einer Applikation der Objekte an unsere äusseren Organe. Wir wollen ihm diese R e d e weise nicht schon als Inkonsequenz anrechnen. Auch im Obigen (z. B. bei der Zersetzung der primären Qualitäten

---

*) z. B. II. 3 u. sonst.

und öfters) argumentirt er einigemal zunächst κατ' ἄνθρωπον d. h. vom Standpunkt des Gegners und der gewöhnlichen Ansicht aus. Im allgemeinen aber ist sehr anzuerkennen, dass er seine Hauptlehre von der Kausalität auch hier streng im Auge behält. So spricht er in Sachen des Materialismus wider die Schulmetaphysik vorläufig und ζητητικῶς zwar so, als ob er eine Verursachung unserer Perceptionen inallweg zugäbe; nur wendet er seine Kausallehre gleich an, um der Schule ihre Einwürfe zu entkräften. Materie und Bewegung, sage sie, bleibe ewig diess, und könne nie Gedanke werden oder Denken verursachen. Als ob wir von einer absolut nothwendigen Aehnlichkeit der Ursache und Wirkung etwas wüssten und in dieser Sache mehr vermöchten, als ein beständiges Zusammenvorkommen zu beobachten. Alles Reale kann hienach zusammen sein, somit in Kausalverbindung stehen, daher auch Bewegung und Gedanke, was zudem, ob wir's begreifen oder nicht, der thatsächlichen Wirklichkeit entspricht. — Indess ist er sich überhaupt klar, wie wir fanden, dass seine Kausalität kein Recht habe, den hier nöthigen Sprung vom Gebiet der Ideen in ein reales Sein zu thun. Sie ist — und zwar in klarer, durchsichtiger und einleuchtender Weise, nicht wie bei Kant unleugbar in etwas verkünstelter und geschraubter Art — ihrem ganzen Wesen nach auf die Vorstellungswelt beschränkt. Da sie aber für's andere das einzige Mittel wäre, um von realen Objekten und deren Einwirkung auf uns etwas zu erfahren, so folgt daraus, dass uns diese Einsicht nun einmal schlechterdings verschlossen ist und bleibt. Denken wir uns je Objekte von realer Unabhängigkeit, so ist das stets nur eine relative Idee, ohne das related object erfassen zu können*), oder wir haben (I, 299) eine relation without a relative; deutlicher: wir mögen Objekte von spezifisch anderer Art und Existenzweise, als unsere Perceptionen sie haben, zwar suppose, aber nicht conceive — das Kantische Denken und nicht Erkennen, weil die ausfüllende Anschauung fehlt, freilich bei Kant und selbst bei Hume ein bedenkliches Zugeständniss, das dem Apriorismus gegen ihre ganz oder halbempirische Fassung des Kausalbegriffs eine schneidige Waffe in die Hand gibt! Denn auch der Missbrauch des

*) I. 93 f. in dem vorläufigen Abschnitt of existence and external existence, mit dem sich dieser Schluss wieder berührt.

Kausalbegriffs sollte als etwas Thatsächliches wenigstens nach seiner Möglichkeit erklärbar sein, was bei Hume gar nicht und bei Kant nicht leicht der Fall ist. — Da jene Supposition durch völlige Inhaltsleere werthlos ist und uns wie von keiner sonstigen Qualität so namentlich auch von keiner Einwirkung auf das Subjekt etwas sagen kann, muss es schliesslich völlig in suspenso bleiben, ob unsere Perceptionen von (ähnlichen oder unähnlichen) Objekten, ob sie vielleicht vom mind selbst, ob von einem unbekannten Geist oder wer weiss woher sonst stammen; man denke nur an den Traum oder Wahnsinn!

Eine böse Gesellschaft das für das gesunde, taghelle Bewusstsein, und ein eigenthümlicher Schluss dieses freilich überall von Skepsis durchfressenen Abschnitts, mit dem wir wieder so ziemlich, den Kreis schliessend, auf die Anfangssätze über die Elemente des Bewusstseins und ihre wesentlichen Verbindungsprinzipien zurückgekehrt sind. Nur mag es beim Rückblick auf die dortige Stimmung und Zuversicht hier heissen:

In den Ocean segelt mit tausend Masten der Jüngling.
Still mit gerettetem Kahn kehrt in den Hafen der Greis!

Nach der bisherigen Art unserer Darstellung wird es zuletzt wohl noch genügen, wenn wir diese ganze theoretische Entwicklung in einer kurz zusammenfassenden Selbstkritik Hume's sich abschliessen lassen. Er giebt sie in dem Appendix zu der Abhandlung über die menschliche Natur Red. I.*), welcher uns zugleich erklärt, warum wie schon erwähnt Red. II. in stillschweigender Kritik noch weiter gehend den ganzen, vornemlich bedenklichen letzten Abschnitt so auffallend beschneidet und namentlich die Angriffe gegen die Subjektivität lieber ganz übergeht, ohne sie doch überwunden zu haben. — Bei aller Kürze und sozusagen Gelegentlichkeit dieses Anhangs weiss Hume doch die zwei bedeutsamsten Punkte herauszugreifen, welche als diess auch in unsrer ganzen Entwicklung hervortreten mussten. Das „belief", welches er zuerst noch einmal mustert, ist allerdings, wir fanden es, viel tiefergreifend, als es zunächst den Anschein hat. Dasselbe ist der Cen-

*) II. 543—52.

tralbegriff für die Kausalität und für die Eine Seite der Substanzialität, da in ihm die prinzipielle Kategorie des Seins im Verhältniss zum Denken behandelt wird. Die persönliche Identität bezw. das Selbstbewusstsein stellt dazu das Korrelat, die subjektive Seite des Geistes in seinem innersten Kern dar. — Nicht uninteressant für diese nach Besserung strebende Unbefriedigung Hume's ist die Beobachtung, dass auch bei Kant die Fortschritte von ed. II. gegen I. der Kritik sich durchaus nicht bloss auf eine Abschwächung des Idealismus erstrecken, wie man gewöhnlich sagt, sondern in prinzipieller Abrundung Selbstbewusstsein, Objektivität und Brücke beider im Schematismus umfassen. Bei so kräftigen Denkern ist es ja zum Voraus unwahrscheinlich, dass sie sich mit Flickwerk abgeben, wenn sie ändern, oder dass sie ohne Gesammtüberblick nur an Einzelheiten bessern.

Missgriffe eingestehen, beginnt hier Hume, ist in moralischer Beziehung noch mehr werth, als gar keine machen. Freilich liegt ein solcher eigentlich bloss in Einem Punkt vor, während in andern Fällen etwa der Ausdruck missverständlich ist. Nehmen wir zuerst noch einmal das belief bei den matters of fact vor. Entweder ist es eine neue Idee, die der Existenz und Realität, welche im Einen Fall beigefügt wird, im Andern wegbleibt. Allein wir haben eben keine solche abstrakte Idee des Seins, trennbar von der Idee oder Konzeption eines Objekts selber; und wenn wir sie hätten, so könnten wir ja beliebig Alles glauben, da uns in Verbindung oder Trennung unserer Perceptionen volle Freiheit zusteht. Darum möchte man das belief eher für ein feeling oder sentiment halten. Aber als distinct feeling, das zu der einfachen Konzeption beim Glauben extra hinzuträte, etwa wie Wunsch und Abneigung bei der Idee des Guten oder Schlimmen, können wir es nicht nehmen, sofern wir es in unseren Gedankengängen erfahrungsmässig nur mit Ideen (d. h. theoretischen Momenten) zu thun haben. So bleibt allein, es als eine stärkere und stetigere Konzeption selbst — eine intensive Steigerung und keine Addition — zu betrachten, welche Erklärung in jeder Hinsicht genügt und besonders den Einfluss des Glaubens auf unser Handeln wohl begreifen lässt, während bei der anderen Auffassung keine weitere Rechenschaft über die reine Thatsächlichkeit hinaus möglich wäre. — Hierin liegt im Grunde genommen nur eine Bestätigung des früheren Resultats, welche hartnäckig auf dem Alten beharrt, ja sogar etliche damalige Ansätze

zu tieferer, qualitativer Fassung der Kategorie Sein abweist. Das Bedeutsame liegt also nur in der kaum erwarteten Wiederaufnahme des Streitpunkts, in welcher sich die innere Unsicherheit und mangelnde Befriedigung des Verfassers sogar aus seinen selbstberuhigenden Worten heraushören lässt.

Weit mehr Schwierigkeit als diese Frage der material world macht ein Problem der world of the mind or intellectual world, nemlich die personal identity — ein wahres Labyrinth! Die früheren Sätze darüber sind nicht „consistent“, und doch ist eine bessernde Aenderung derselben nicht findbar. Kann man denn den grundlegenden Satz aufgeben, dass alle Perceptionen selbständig seien und von den Philosophen gerade ebenso als diskrete Grössen betrachtet werden müssen, wie die Masse es mit den sogenannten „Objekten“ Ofen, Tisch, Bank etc. hält? Was von den Perceptionen als Erstem nicht gälte, könnte selbst in der Volksmeinung auch den scheinbaren Objekten nicht beigelegt werden. Wird die These immer allgemeiner von den Philosophen zugestanden, dass wir keine Idee einer äusseren Substanz im Unterschied von den Ideen der einzelnen Qualitäten haben, so ist damit der Weg gebahnt für den parallelen Satz über das mind: Wir haben von demselben keinen Begriff, der verschieden wäre von der Summe der einzelnen Perceptionen. Allein damit sind dann auch alle Perceptionen gelöst (loosened). Wie nun das Prinzip ihrer Konnexion erklären, das sie zusammenbindet und uns veranlasst, ihnen — bezw. ihrem Ganzen — reale Identität und Einfachheit zuzuschreiben? Hier ist ein Fehler in der Rechnung (the account is very defective). Sind die Perceptionen distinkte Existenzen, so bilden sie ein Ganzes nur dadurch, dass sie mit einander verbunden sind. Nun entdeckt aber der Verstand unter verschiedenen Existenzen schlechterdings keine reale Verknüpfung, man fühlt bloss eine solche von subjektiver Art in der Neigung, von Einem zum Anderen überzugehen. Aber wirklich befriedigend für unsern Zweck können die Prinzipien nicht heissen, welche nur in unserem Bewusstsein die Perceptionen einigen. Entweder also müssen dieselben einem einfachen und individualen Etwas inhäriren — d. h. nicht in der bisherigen Weise selbständig psychologische Existenzen sein. Oder muss das mind eine reale Konnexion unter ihnen entdecken — das soll wohl zwischen den Zeilen heissen: Die Kausalität und namentlich Substanzialität muss ihre objektive Bedeutung zu-

rückerhalten, sonst ist es nicht möglich, die thatsächlichen Ideenkomplexe, nenne man sie Substanzen oder Dinge oder wie sonst, genügend zu erklären. — Was soll das anderes heissen, als soviel: Hume empfindet zum Schluss, wie er durch die gleichzeitige Zersetzung der objektiven und subjektiven Stütze allen Boden unter den Füssen verliert und sich nicht mehr im Stand sieht, die thatsächliche Wirklichkeit auch nur annähernd zu erklären, welche denn doch in ziemlichem Grad Festigkeit und Gesetz selbst für die blosse Beobachtung bietet. Unverkennbar wäre seine Neigung grösser, die Subjektivität wieder in ihre Rechte einzusetzen, wie wir oben bemerkten, dass gerade für seinen subjektiven Standpunkt diess eigentlich eine Lebensfrage sei, während die einseitige Wiederanerkennung der Objektivität allein in den von Hume nicht getheilten Materialismus der französischen Richtung führen würde. Sei dem, wie ihm wolle, das Missliche seiner Lage fühlt er in hohem Grad und schliesst daher resignirt: „Die Eine oder andre Annahme würde alle Schwierigkeiten lösen, aber wer gibt dazu das Recht? So zieht sich der Skeptiker eben wieder auf sein Privilegium zurück, die Probleme ungelöst und in suspenso zu lassen; vielleicht dass Andre mit reiferem Denken eine Hypothese entdecken, die der Aufgabe besser gewachsen ist. Ich selbst weiss keine!"

Zweiter Band.

Moral und Religionswissenschaft.

Erstes Buch.

Moral.

Wenn die theoretische Philosophie als treuester und bezeichnendster Spiegel eines Volksgeists nach seinen bleibenden und dauernden Zügen anzusehen ist, wesshalb sie die Voraussetzung für ein tieferes Verständniss auch der anderen geistigen Lebensregungen bilden dürfte, so scheinen Dem bedeutende Stimmen entgegenzustehen, welche jenen Primat der praktischen Lehrentwicklung zuerkennen wollen. Es mag sich diess darauf stützen, dass das Wollen die tiefste und höchste Potenz des geistigen Lebens, das eigentliche, in reichster Erfüllung die Peripherie beherrschende Centrum desselben sei. Indess ist doch zu beachten, dass wir in ihm und im ganzen praktischen Leben als dem Gegenstand des fraglichen Theils der Philosophie nicht nur überhaupt ein bewegtes, stets werdendes Sein haben, während die beschaulich in sich ruhende Theorie im engeren Sinn die ebenfalls ruhenden, ewig stetigen Grundlinien der Welt auffasst. Noch mehr, das Wollen und Handeln ist ein Heraustreten von Innen nach Aussen, ist das Eingehen in die wirklichen Verhältnisse des Lebens nach Zeit und Raum. Daraus folgt zur unparteiischen Entscheidung zwischen theoretischer und praktischer Philosophie ein Doppeltes. Als Darstellung, wie ein Inneres oder wohl gar das Innerste erscheint, wird letztere gewiss auch die Physiognomie des betreffenden Volks unverkennbar an sich tragen und z. B. seine nationalen Eigenthümlichkeiten wiederspiegeln. Wir

werden daher im Folgenden die Karakterzüge des theoretischen Lebens der Engländer sich scharf mitausprägen sehen. Was primär, was sekundär, d. h. was von Beidem Ursache oder Wirkung sei, wird sich nicht leicht mit solcher Bestimmtheit ausmachen lassen, da das naturgemässe Verhältniss eher eine fortgehende, innig verschlungene Wechselwirkung von Theoretischem und Praktischem, oder auch nur ein Parallelismus der Glieder auf Grund der identischen Quelle in dem Einen Geist sein dürfte. Immerhin wird es eine Hauptaufgabe eindringender Darstellung bilden, wenigstens das Letztere, den irgendwie näher bestimmbaren Zusammenhang überall richtig herauszufinden und in's Licht zu stellen. Ist es ja doch ein eigenthümlicher Vorzug gerade des englischen Wesens, aus Einem solid in sich zusammenhängenden Guss zu sein; diess muss sich auch hier erweisen. — Indem aber bei der Praxis für's Andre ein Inneres zur Erscheinung kommt und in's Leben heraustritt, geht es nothwendig in die mannigfachste Beziehung und Berührung mit den objektiven Verhältnissen ein. Die räumlichen, klimatischen und andern Eigenthümlichkeiten eines Landes, die zeitlichen und geschichtlichen Konstellationen oder was sonst solche mehr auch wechselnde und vorübergehende Potenzen in einem Volksleben sind — hier in der praktischen Philosophie, in der Moral werden gerade sie neben den bleibenden und dauernden Zügen des Volksgeists gleichfalls ihren Aus- und Abdruck finden. Auf theoretischem Gebiet muss es als Missbrauch und Verflachung der strengen Wissenschaft bezeichnet werden, wenn neuerdings als maximum des Antihegelianismus sich mehrfach die Neigung zeigt, die ganze Geschichte der Philosophie unter den beherrschenden Gesichtspunkt der Kultur-, Literatur- und sonstigen Geschichte zu stellen, und statt der immanenten Entwicklung des Gedankens selber in erster Linie nachzugehen, jene Disciplin zu einem Kaleidoscop aller möglichen Zeiterscheinungen zu depotenziren. Weit mehr, wenn auch hier noch mit Mass, ist eine derartige Verbreiterung für die praktische Philosophie zuzugestehen, welche sonach in Einem als Spiegel des Volks- und Zeitkarakters sich darstellt.

Das Gesagte findet seine Bestätigung und Verdeutlichung, wenn wir zuerst wieder einen Blick auf die Entwicklung vor Hume werfen.

Erster Theil.

Die englische Moral bis auf Hume.

Dieselbe ist vor Allem eine sehr ausgedehnte und lebhafte, was wenigstens quantitativ den Umfang der Bearbeitung und die Zahl der Theilnehmer betrifft. Unleugbar erweist sich darin das englische Volk als ein sehr moralisches und zwar in doppeltem Sinn. Einmal ist der Grundzug seines Wesens das Praktische, wie bei den Römern, mit deren Wahlspruch „orbem imperio regere" das „rule Britannia" so deutliche Aehnlichkeit hat. Bei Beiden hat der überwiegend nach Aussen gerichtete Geist in der Bewältigung der objektiven Welt Grosses geleistet. Dagegen muss der im vorigen Jahrhundert häufige Vergleich der Engländer mit den Griechen, und der Franzosen mit den Römern als ein verunglückter bezeichnet werden. Der feinsinnige, überwiegend in sich ruhende und unpraktische, aber in seiner Kontemplation so spekulativ-schöpferische Geist des alten Hellas ist offenbar nicht der unsres Inselvolks*), während Frankreich von dem organisatorischen Geschick der weltbeherrschenden Römer gleichfalls wenig geerbt haben dürfte. — Moralisch ist nun aber das englische Volk noch in höherem Sinn zu nennen, sofern ihm, neben dem Praktischen überhaupt, eine schöne Dosis sittlicher Gesundheit nicht abgesprochen werden kann. Man fühlt es bei der lebhaften und langandauernden Erörterung moralischer Fragen, dass es ihm aufrichtig Ernst damit ist, dass dieselbe nicht bloss ein müssiges Spiel des Scharfsinns oder ein Produkt der Streitsucht, sondern ein wirklich innerliches Interesse repräsentirt. Wir dürfen dabei die mehr auf der Peripherie liegenden, aber vielleicht einflussreichsten Erscheinungen nicht vergessen; hieher gehören zuerst die moralischen Wochenschriften, der „Plauderer" (Tattler) von Steele seit 1709, und der „Zuschauer" (Spectator) mehr von Addison, seit 1711, beide von grösstem Ansehen und bedeutender Wirkung auf ihre Zeit, ein öffentliches

*) vgl. die im Ganzen treffende Zeichnung des englischen Geists bei Hume III. 114 Anm. of eloquence), wo besonders die nüchtern prosaische Verständigkeit (good sense) und realistische Richtung seines Volks hervorgehoben wird.

Gewissen („guardian“) von respektabler Art, wie es der englischen Publizität und sozialen Neigung zusagte. In die gleiche Linie gehören die von Richardson (seit 1740) begonnenen moralischen Romane und die ebensogehaltenen bürgerlichen Schauspiele (seit 1731, begründet von Lillo). In all dem zeigt sich die den Engländern überhaupt naheliegende und bei moralischen Fragen vornemlich mögliche Richtung auf alsbaldige Anwendung und ausgedehnte Verwerthung der neuen Gedanken. Insbesondere werden wir finden, wie schon die Titel jener zwei Wochenschriften bezeichnend sind für Form und Geist, in welchen auch die eigentlich wissenschaftliche Behandlung der Moral sich mit Vorliebe bewegte. Der „Plauderer“ lässt zum voraus die gemüthliche, auf alles mögliche empirische Detail abschweifende Breite ahnen; der „Zuschauer“ spricht aus, dass es sich nicht um aufzustellende Ideale handle, sondern vorwiegend darum, mit verständiger Reflexion die Dinge in der Hauptsache zu nehmen, wie sie sind, und nur mit unbefangener, durch keine Leidenschaft getrübter Ruhe ihr normales Mittelmass aufzuweisen.

Diesen populären Behandlungen der Moral geht die eigentlich wissenschaftliche Untersuchung zur Seite, welche gleichfalls eine ziemlich beträchtliche Reihe von Vertretern aufzuweisen hat. Wenn man von der englischen Philosophie spricht, so sind es wohl oft zunächst und hauptsächlich Diese, an welche man denkt und in deren Leistungen man Englands Tribut zur Geschichte der neueren Philosophie vornemlich sucht. Ist diess Urteil auch nicht ganz richtig, so mahnt es doch zum Voraus, die folgenden Untersuchungen und Errungenschaften nicht zu gering anzuschlagen. Allerdings findet sich in der ganzen Linie eigentlich kein einziges System von in sich grösserer Bedeutung, von umfassender, das ganze Gebiet allseitig behandelnder Gestaltungskraft. Immer wird mehr nur ein einzelnes Problem der Moral herausgegriffen und mit Vorliebe bearbeitet. Um so deutlicher tritt jene englische Eigenthümlichkeit heraus, wornach nemlich die einzelnen Glieder der Entwicklung wirklich kettenartig ineinandergreifen und das Ganze wie Rede und Antwort in beständigem Wechsel sich präsentirt — eine Art von Disputation oder moralischer Parlamentsverhandlung, wie sie den assoziationsmässig arbeitenden Britten ganz entsprechend ist.

Was nun Wesen und Gegenstand dieser so reichlich vertretenen englischen Moralphilosophie betrifft, so war dieselbe

in ihrem Ausgangspunkt ganz wie die theoretische vor Allem durch den negativ-protestirenden Gegensatz zum Bisherigen bestimmt. War diess doch neben dem allgemeinen Karakter des Volks noch mit ein Grund, dass solcher Eifer auf die Erörterung jener Fragen verwendet wurde. Die Nation, aus dem drückenden und hemmenden Gängelband der Kirche entronnen, sah sich gegenüber früherer Bevormundung auf eigene Füsse gestellt; so galt es, selbst sich Gesetz und Ordnung des sittlichen Lebens zu finden, der errungenen ethischen Freiheit einen positiven Gehalt zu geben. — Wie sehr hiemit die aufräumende Lösung von aller Tradition und jeglichem ererbten Vorurteil als erste Aufgabe der Zeit gefühlt wurde, dafür zeugt eine sehr beliebte Einkleidungsform der moralischen Erörterungen, in welcher wir das Seitenstück zu den nicht minder bedeutsamen, mehr für's Theoretische und dessen schlechthinigen Neuanfang bestimmten Robinsonaden sehen; es war, um es so auszudrücken, die kritische Betrachtung moralischer Verhältnisse, Sitten und Gebräuche aus der Vogelperspektive. In Frankreich, welches das gleiche Bedürfniss fühlte und überdiess durch den Druck der politisch-kirchlichen Verhältnisse zu solchen Auskunftsmitteln sich getrieben sah*), schrieb z. B. Dufresny „Amusements sérieux et comiques", worin ein Siamese Betrachtungen über Paris anstellt. Weit bedeutender sind die berühmten lettres persanes von Montesquieu, welche durch den Mund zweier Perser die herrschenden Sitten und Zustände Frankreichs rücksichtslos beleuchten und geisseln. In Voltaire's „Ingénu" reagirt der gesunde natürliche Menschenverstand, vertreten durch einen nach Europa verschlagenen Huronen, gegen die sittlich-religiöse Künstelei und Unnatur der europäischen Verhältnisse. In England selbst erinnere ich nur an Swifts vielgenannte „Reisen von Gulliwer", wo die Verlegung des Schauplatzes unter die Zwerge das Kleinlichte und Verkrüppelte, diejenige unter die Riesen das unnatürlich Gespreizte und Gesteigerte der damaligen Zeiten züchtigen soll. Auch Hume ist diesem Kunstgriff geneigt. Nicht nur zitirt er Swift ausdrücklich**), sondern er liebt es auch, neben immer wiederkehrenden direkten und offenen moralischen Parallelen von Alterthum und

*) vgl. aus neuester Zeit „les propos de Tite Labiène" von Rogeard, auch „Paris en Amérique" von Laboulaye.

**) III. 446.

Neuzeit jene künstliche Standpunktsvertauschung selbst anzuwenden, wenn er u. A. in einem bedeutsamen, von der Relativität aller sittlichen Ansichten handelnden Dialog auf ganz ähnliche Weise zuerst die griechischen Verhältnisse durch einen dorthin versetzten Franzosen der Neuzeit, dann umgekehrt die Pariser Sitten durch einen alten Athener in's rechte Licht stellen lässt.*) Selbst bei den französischen Beispielen dürfen wir diese zur Satyre werdende Form nicht bloss als eine zur Sicherung vorgehaltene Maske ansehen. Die Annahme des Standorts in entlegenen Räumen und Zeiten oder auch die völlige Fingirung des Schauplatzes drückt vielmehr die durch das ganze Jahrhundert gehende tiefe Unbefriedigung mit dem Ueberkommenen**), jene Sehnsucht des „retournons à la nature" aus; es ist der gewaltsame Versuch des Geists, aller eingewurzelten, von Kind auf angenommenen Vorurteile gründlich los zu werden und die Einseitigkeit vor allem der moralischen Weltanschauung durch wiederholte, gewissermassen experimentelle Drehung des Spiegels abzustreifen.

Wie schon angedeutet handelte es sich indess zuerst weniger um die ins gesammte soziale Leben übergegangenen Vorurteile, als darum, die Moral im Ganzen gegenüber aller kirchlich-religiösen Bevormundung während des Mittelalters, in ihrer selbständigen, wesentlich immanenten statt theologisch-transcendenten Bedeutung für die Wissenschaft und Menschheit zurückzuerobern. Eine epochemachende, nicht immer vollgewürdigte Bedeutung hat hiefür die Staatslehre von Hobbes, der damit für die Moral ein Aehnliches leistet, wie Bako mit seinem „Novum Organum" für die theoretische Philosophie und Naturwissenschaft. Handelt es sich doch auch bei Hobbes sozusagen darum, für das praktische Leben und Streben ein novum organum, eine ganz neue dominirende und regelnde Potenz an Stelle der mittelalterlichen Theokratie und Hierarchie einzuführen, oder vielmehr dem bereits mündig gewordenen und de facto bestehenden Staat sein begriffliches Recht nachzuweisen. Die Emanzipation des Staats aus der tutela der Kirche (in Frankreich unter Philipp dem Schönen, in England unter oder wider Johann ohne Land) ist der hochwichtige Schritt, um nur einmal in den Grund-

*) IV. 395 ff.

**) „Satyre, Elegie und Idylle — die Lieblingsformen der Zeit — entspringen, sagt Schiller mit Recht, der gleichen Wurzel, einem grüblerischen, in sich und der Zeit unbefriedigten Geist."

zügen, in ihrem prinzipiellen Träger und Vertreter der Moral ein selbständiges Leben und Dasein zu verschaffen. Der früheren Haus- und Gütergemeinschaft wegen waren nun aber lange, mühsame Verhandlungen über die Eigenthumsrechte und viele Grenzregulirungsarbeiten nöthig. Meist finden wir daher die Lehre vom Staat noch eingewickelt in die praktisch besonders wichtige über das Verhältniss von Staat und Kirche. Spinoza, um nur einige Beispiele anzuführen, schreibt den tractatus theologico-politicus; Locke behandelt dasselbe Thema in seiner edlen Schrift von der Toleranz. Denn dieser Begriff (wie er durch die Zeit — Aufhebung des Edikts von Nantes und Anderes — so brennend nahe lag) drückt als ein wenigstens de facto fast ausschliesslich politisch-defensiver eben die Grenzbestimmung von Religion und Moral, von Kirche und Staat aus, deren Erledigung erstes Bedürfniss sein musste. Wenn nun diese Männer und besonders Locke in sachlich soweit richtigerer Weise jenes Ziel durch schärfste Absonderung, durch Beschränkung der Kirche und Religion auf das lediglich geistige und innere Gebiet zur Vermeidung aller Kollision zu erreichen suchten, so ist es dagegen für den Gang und Standpunkt der historischen Entwicklung nicht minder bezeichnend, wie Hobbes den ersten Griff in dieser Frage thut. Denn es wäre falsch, wenn wir bei seiner — seltsamer und unhistorischer Weise oft verschrieenen — Staatslehre den polemischen, vor Allem wider die Kirche gerichteten Stachel verkennen wollten. Sein bekannter Ausgangspunkt, der „Krieg Aller gegen Alle" im Naturzustand, ist nicht zuerst Ausdruck einer eigenen, verbittert-pessimistischen Persönlichkeit, sondern ein getreuer Spiegel der Zeit. Lesen wir doch, wie in den Tagen der ersten englischen Revolution wirklich „die Hand eines Jeden wider seinen Bruder" war. Ein schönes Durcheinander, das Parteigetriebe jener Zeit: Independenten, Erastianer, Leveller, Quäker, Antinominianer, Antiscripturaner, Antitrinitarier, Arianer, Arminianer, Anabaptisten, Brownisten, Enthusiasten, Familisten, Libertiner, Muggletonier, Perfectionisten, Skeptiker, Sozinianer, Männer der fünften Monarchie, Latitudinarier u. s. w. u. s. w. Und über all dem der tödtliche Kampf von Katholiken und Protestanten! Für solche Zustände und Zeiten fand Hobbes das völlig richtige Schlagwort in seinem bellum omnium contra omnes. Sodann war aber in England (und Frankreich), weit mehr als je in Deutschland, das politische Leben und Parteiwesen, die

furchtbare Unruhe, Erschütterung und Umwälzung in erster Linie durch die kirchlich-religiösen Gegensätze verbittert, wo nicht vielfach von ihnen allein und hauptsächlich verschuldet. Darum glaubte Hobbes das Heilmittel dieser Schäden nur in einem Gewaltstreich finden zu können, der statt aller Transaktionen, statt aller Anerkennung des Gegners als ebenbürtig, das mittelalterliche Verhältniss gerade auf den Kopf stellt und an den Ort der allumfassenden Kirche die Staats-Omnipotenz setzt. Den Platz des babylonischen Drachen, wie in der apokalyptischen Fiebersprache jener Tage die katholisch-mittelalterliche Kirche hiess, den Platz dieser nur endlose Zwietracht gebährenden Hydra sollte der moderne Staat als Einheit und Ruhe schaffender, die individuelle Willkür und Streiterei erdrückender „Leviathan" einnehmen, die Kirche und Religion aber boss als ein Moment an oder in ihm geduldet werden, unter der strikten Bedingung, dass sie endlich Ruhe gebe und Frieden halte. So wurde mit naturgemässer und darum völlig normaler Uebertreibung das berechtigte Ziel der Neuzeit in praktischer Hinsicht gleich an der Schwelle mit kräftigem Selbstbewusstsein und massiver Antithese wider das Mittelalter ausgesprochen. — War schon in dieser ganzen Umdrehung die Forderung des moralischen Immanenzstandpunkts das treibende Motiv, so greift derselbe Gedanke nun noch weiter. Im Gegensatz zur seitherigen, durch die Kirche und ihre Idealität garantirten Substanzialität und Selbstverständlichkeit, ich möchte sagen fast metaphysisch-objektiven Natur der religiös-sittlichen Verhältnisse muss auch der Staat aus aller Uebernatürlichkeit heraustreten und sich als Produkt des subjektiv-menschlichen Willens begreifen lassen. Daher die bekannte, ganz im Geist der Neuzeit liegende und desshalb vor und nachher vielfach, z. B. bei Grotius, sich findende Hobbes'sche Lehre vom Vertrag Aller mit Allen und der Uebertragung sämmtlicher Partikularwillen auf Einen absoluten Träger. Offenbar lässt sich diese durchaus demokratische Anschauungsweise nur künstlich mit dem geforderten Absolutismus der Herrschergewalt vereinigen, welche bei einer substanzielleren, mehr naturwüchsigen oder göttlich sanktionirenden Fassung besser gewahrt schiene. *) Zur Erklärung des Widerspruchs dient eben die

---

*) Genau diess versuchte Filmer in seinem Buch „Patriarcha or the natural power of kings" (1680/40), während die Hobbes'sche Vertrags-

Einsicht, dass beidemal der innerste Gedanke ein polemischer, die Widersetzung gegen alle seitherige Transcendenz ist und der Absolutismus des Staats weit weniger um seiner selbst willen, als wegen der Bemeisterung der kirchlich-politischen Wirren, somit als Mittel zum Zweck und als natürliche Reaktion gegen die Absolutheit der Kirche gefordert wird. Der blasirte, von tiefer Menschenverachtung ausgehende Absolutismus eines Bolingbroke ist darum wesentlich anders zu beurteilen. In konsequentem Zusammenhang damit steht endlich die Erklärung, dass erst mit und durch den Staat oder die Zwangsgewalt der Regierung ein Recht oder Unrecht entstehe, welche es im Naturzustande gar nicht gebe. Nicht die Wahrheit (d. h. objektive Verhältnisse), sondern nur die Auktorität macht ein Gesetz oder gibt Regeln zur Unterscheidung von Gut und Bös. Wohl mag man von einem „natürlichen, ungeschriebenen" Sittengesetz sprechen, das z. B. zu Versöhnlichkeit und Milde vor dem forum internum verpflichte und dessen Uebertretung nicht nur Verbrechen, sondern Laster sei. Allein auch hier ist die Verpflichtung doch eigentlich von der Voraussetzung der Gegenseitigkeit, also einer Art von stillschweigendem Vertrag abhängig, so dass der Satz immerhin als wahr besteht: Verträge, Sicherheit des Eigenthums und der Person, Versprechen und alles Aehnliche wird bloss durch Staatszwang verbindlich, was es im „Naturstand des Rechts Aller auf Alles" nicht war. — Dieser ethische Nominalismus von Hobbes ist, wie unsere Darlegung zeigt, so wenig schlimm und im vollen Wortsinn ernst gemeint, als sein vornehmlich nur auf gediegene Massivität der Vorstellungen ausgehender „Materialismus". Man thäte ihm entschieden Unrecht, wollte man ihn auf Eine Stufe mit einigen Späteren stellen, bei welchen sich meist unter dem Einfluss des nervösen französischen Pessimismus jener Zeiten dieser Nominalismus zur frivolen ethischen Skepsis gestaltete; ich meine z. B. wieder Bolingbroke, Chesterfield, Blount und Mandeville. Des Letzteren „Bienenfabel" spricht (in direkter Verhöhnung namentlich des Shaftesbury'schen Optimismus) ganz den blasirten Geist dieser Männer aus, wenn sie alle sittlichen Werthunterschiede lächerlich und verächtlich macht, indem

theorie zuerst von den Jesuiten und zwar gerade zur Untergrabung der neuzeitlichen Königsgewalt aufgebracht worden war. — Der theokratische Absolutismus wurde dagegen z. B. von Bossuet und Salmasius vertreten, um Ludwig XIV. auf den Begriff zu bringen.

sie dieselben als Produkt bewusster, heuchlerischer oder selbstsüchtiger Berechnung hinstellt — eine auf ethischem Gebiet den Engländern denn doch fremdartige und abstossende Betrachtungsweise, die wir dagegen auf dem Boden des Deismus für religiöse Fragen unter dem Namen „Priesterbetrug“ als die allgemein herrschende finden werden.

Ebendaher findet selbst Hobbes' besser gemeinter Nominalismus des Sittlichen — Shaftesbury redet geradezu von nominal moralists, making virtue a mere name of fashion — sogleich energischen Widerspruch, der sich weniger gegen seine instinktiv richtig verstandene Staatslehre,*) als gegen jene allgemeinen ethischen Konsequenzen richtet. Diess geschah zunächst und vornehmlich durch Cudworth, der als neuplatonisirender Realist auch theoretisch ein Widerpart von Hobbes ist, wie sich Herbert in Fragen der angeborenen Ideen gegen Locke verhält. Mit grossem Nachdruck erklärt er, Recht und Unrecht seien nicht blosse Worte, die erst durch Festsetzung irgend eines Willens Inhalt und Bedeutung erlangen. Alles ist ja, was es ist, nicht kraft seines Willens, sondern vermöge seines Wesens, äussere Qualitäten so gut wie moralische Beschaffenheiten. Das Sittliche ist fest in sich gegründet, φύσει und nicht θέσει von Geltung. Nicht der Staat, ja selbst nicht Gott kann es willkürlich machen; wo bliebe sonst theoretisch oder praktisch irgend ein Verlass? Soweit es sich bei diesen Dingen um Gott handelt, müssen wir die Bestimmung in sein Wesen und nicht in seinen Willen verlegt denken.**) Genauer aber (καθ' ἡμᾶς) geht das ursprüngliche, natürliche Recht der göttlichen und staatlichen Sanktion voraus und gibt beiden erst für unsere Einsicht die gesetzgeberische Befugniss. Die unveränderlichen Verhältnisse aller Dinge drücken sich in unserem Geiste ab und konstituiren die intestina mentis determinatio, an welche das positive Gesetz dann anknüpft. — Aehnlich lehrt Clarke, der für die „eternal moral obligations“ auf die natürliche Schicklichkeit oder Ungeschicktheit der Dinge zur Verbindung und Trennung rekurrirt. Dieser

*) Locke und Sidney z. B. bekämpfen den Absolutismus nur in Filmer und Salmasius, während sie sich bei Hobbes an die ihnen zusagende demokratische Vertragslehre halten.

**) vgl. theoretisch die Verhandlung über die ewigen Wahrheiten (Kartesius — Spinoza, Leibniz), sowie in der Scholastik den Gegensatz des Thomismus und Scotismus.

Ordnung, diesem fixirten Komplex der Dinge unterwirft sich in einer gewissen Selbstbeschränkung sogar Gott, wenn er seine Gesetze aufstellt, so dass auch von seiner Seite die Willkür ausgeschlossen bleibt. — Jenem Streben nach wieder gesicherter Objektivität der Moral gibt endlich Wollaston den bekannten, seltsam erscheinenden, aber in diesem Zusammenhang begründeten Ausdruck, indem er dieselbe rein theoretisch als Wahrheit fasst. Die unveränderlichen Verhältnisse der Dinge (Cudworth), die natürliche Schicklichkeit (Clarke) bestimmt sich ihm näher dahin, dass Alles so zu behandeln sei, wie es in seinem Wesen liege. Jedes Unrecht wird demnach zu einem Widerspruch gegen die Wahrheit, zu einer thatsächlichen und dadurch um so verwerflicheren Lüge.*)

Trotz allen Widerspruchs sehen wir indess, wie die Gegner von Hobbes doch im Grundgedanken mit demselben übereinstimmen, nur dass sie ihm die übertreibende Schärfe, freilich durch die schillernde Hereinziehung Gottes mehrfach auch die strenge Konsequenz nehmen. Uebrigens ist ihr Gottesbegriff bekanntlich ein deistisch ziemlich unschädlicher. Für die moralische Verpflichtung bildet er, und zwar bloss mit seinem invariabeln Wesen den letzten metaphysischen Hintergrund, während als *πρότερον καθ' ἡμᾶς* durchaus ein immanentes und eigenmenschliches Prinzip gesetzt wird, ob nun die nähere psychologische Fassung so oder anders ausfällt.

Das Bisherige über den Selbständigkeitstrieb der Moral als Ausgangspunkt der Lehrentwicklung streift nemlich bereits mehrfach den zweiten weiteren Punkt, die Aufstellung ihres subjektiven Prinzips an. Oder vielmehr ist diess nur die nothwendige Konsequenz und genauere Präzisirung des Ersten. Soll das Sittliche unabhängig von der seitherigen kirchlichen Auktorität und ihrem Gesetzeswesen seinen Weg gehen, so genügt es nicht, lediglich diese abstrakte Forderung aufzustellen, sondern es muss zum Ersatz für das Abgewiesene genau gezeigt werden, was denn

*) Bezeichnend für solche Gleichnehmung von objektiv und theoretisch ist eine gelegentliche Bemerkung Hume's, die zwar bei ihm nicht ganz konsequent ist, aber den allgemeinen, minder strengen Standpunkt richtig wiedergibt: Theoretisch findet ein „run over the objects“ statt, das nichts dazu oder davon thut, daher für wahr und falsch der Massstab ein natürlicher und ewiger ist; anders in Aesthetik und Moral, wo der subjektive Privatgeschmack hereinkommt. (III. 179—80).

fortan und in Wahrheit der bestimmende Grund, was namentlich die subjektiv-psychologische Potenz sei, der die sittlichen Lebensnormen und ethischen Urteile entstammen. Es ist der gleiche Zug zu den „Ursprüngen", wie im Theoretischen bei dem Forschen nach den letzten Gründen unseres Bewusstseins, das natürliche Streben, nach Abschüttelung der Tradition den Dingen auch einmal „auf den Grund" zu kommen, dort sich äussernd als das Problem der angeborenen Ideen oder der Erfahrung, hier als die Frage, auf welchem Gebiet des Geistes der sittliche Herrscher residire, von welchem wir wenigstens aus nächster Hand Weisung empfangen. Denn ob dann auch in zweiter Linie die objektive Natur oder Gott oder die Gesellschaft als massgebend erkannt wird, sie alle brauchen jedenfalls den Anknüpfungspunkt, ich möchte sagen das empfängliche und zum Verstehen eingerichtete Ohr im Subjekt selbst. — Hobbes war mit richtigem Takt in der frischen Energie des Begründers vom Willen als der bestimmenden Potenz ausgegangen, obwohl er ihn dem Geist der Zeit und seines Systems entsprechend nur als den atomistisch einzelnen zu fassen vermochte, der durch künstliche „Computatio" oder Zusammenrechnung sich zum wiederum individuellen Gesammtwillen „summirt". Als dieser einzelne unterlag er jedoch der Willkür, deren Konsequenzen wir eben von den Nachfolgern bekämpft sahen. Sie suchten nachzubringen, was der allgemeine Wille an Rationalität besitzt und haben muss, wenn er die Herrschaft führen soll. Abgesehen davon lag aber im Ausgang vom Wollen auch zu viel Selbstheit und Energie des Geists; der ganze Hobbes'sche Absolutismus enthält, tiefer angesehen, ein gut Theil ethischen Apriorismus in nominalistischer Schaale. Diess konnte, wie die verwandten theoretischen Anklänge solcher Geistesrichtung bei Bako und Herbert, in der Zeit und dem englischen Volksgeist keine Gnade oder Stätte finden, sondern musste fallen. Die oben schon erwähnten Nachfolger wenden sich daher lieber zur Vernunft, um von ihr zu hören, was recht und gut ist. Damit sollte zunächst die arbiträre Zufälligkeit vermieden sein; zugleich bot sich aber auch der andere Vortheil, dem herrschenden Geist des Empirismus gerechter zu werden. Denn nicht eine apriori schöpferische Vernunft gibt autonom Gesetze, sondern, wie Bako vom Naturforscher es verlangte, sie hat auch hier nur die Aufgabe, sich den Dingen anzupassen und ihre an sich seienden Verhältnisse richtig herauszufinden, um

folgsam darnach zu handeln und die „natürlichen Verbindungen“ als „Verbindlichkeiten“ anzusehen. Sie ist also selbst in der Moral bloss die treu beobachtende, die von Aussen empfangende. — Nun ergab sich freilich bei dem ausgeprägtesten Vertreter dieser moralischen Theoretik, bei Wollaston, sogleich eine Fülle von Schwierigkeiten. Wären die Dinge nur einseitig und ständen nur je in Einem Verhältniss, so ginge es zur Noth; allein sie haben thatsächlich hunderterlei Seiten und Beziehungen. An welche derselben sich halten, um keine „Thatlüge“ zu begehen? Da muss schliesslich doch der gesunde Menschenverstand oder das natürliche Rechtsgefühl die Entscheidung treffen — mit andern Worten, von sonstigen Einwänden ganz abgesehen zeigt sich schon hier, dass die ganze Auffassung eine innerlich verfehlte, zum mindesten höchst einseitige und darum ungenügende ist, wie sie von Anfang an dem natürlichen Gefühl als Künstelei nicht einleuchten will. Was lag darum näher, als sich fürs Moralische überhaupt in erster Linie an das Gefühl zu halten? Mit ihm war für das offenbar spezifische Gebiet der Praxis auch eine spezifische, neue Potenz gewonnen und der eben erwähnte Uebelstand der Wollaston'schen Lehre überwunden. Ausserdem blieb das empirisch-passive Empfangen mindestens ebensogut gewahrt, wie dort; gegenüber von Hobbes'scher Willkür aber ist gerade durch diesen „Eindruckskarakter“ trotz des Vorgangs im Subjekt die wesentlich objektive d. h. an sich seiende Natur der moralischen Werthunterschiede gerettet. „Die Ethik, sagt Shaftesbury sehr bezeichnend, ist so objektiv, wie die Harmonie der Töne oder die Symmetrie der Formen; virtue is realy something in itself.“ Durch solche Vorzüge empfohlen wurde die moralische Gefühlslehre bald die allgemein herrschende. Wir finden sie bei Locke, wenn er die „Wohlempfindung“ zum Merkmal des Guten macht, bei Cumberland, wenn er hauptsächlich über Selbstliebe und Wohlwollen seine Untersuchung anstellt, bei Shaftesbury, der die selbstische und gesellige Neigung in Einklang zu bringen sucht, ganz besonders endlich bei Hutcheson, dem Hauptvertreter des sittlichen Gefühls vor Hume. Es ist indess für den Fortschritt der Entwicklung bezeichnend, dass sich bei diesen Repräsentanten des Gefühls weniger mehr die prinzipielle und abstrakte Untersuchung über dieses oder ein anderes subjektives Moralprinzip findet; es ist, als ob sie mit der Findung des Gefühls ihrer Sache und des richtigen Griffs auch gleich

schon sicher gewesen wären, daher sie alsbald zu konkreteren Fragen und der bestimmten Natur dieses Gefühls übergehen. Denn in den obigen Beispielen liegt bereits ein Weiteres, nemlich das objektive Prinzip der Moral, der Gegensatz von Ichheit und Ganzem vor, wodurch sich die Objekte der ethischen Untersuchung, wie Privattugend, Staat und dgl. mitergeben.

In der theoretischen Philosophie zeigt sich, dass die Forderung Bako's, zuerst das organum der Wissenschaft her- und festzustellen, naturgemäss zur Erkenntnisstheorie Locke's als Grundfrage und diese wieder bei Hume dazu führt, überhaupt den Kreis der Forschungen auf den Bezirk der „menschlichen Natur“ zu beschränken. Aehnliches ergibt sich nun auch auf praktischem Gebiet. Der Ursprung des Moralischen im subjektiven Prinzip war zum ersten, fundamentalen Gegenstand der Untersuchung geworden, wie es die Zeit verlangte. So lag es für die weitere Erörterung besonders auf dem Feld der Ethik nahe, fortan überhaupt ganz überwiegend beim Subjekt stehen zu bleiben und sich weder mit den hier hereinkommenden metaphysischen Grundproblemen zu plagen, wozu ansich sowenig Lust vorhanden war, noch auch viel Mühe auf die Behandlung des Sittlichen in seinen Erscheinungen und objektiven Formgestaltungen (den „Gütern“) zu verwenden. Darum bildet in der englischen Moral das subjektiv-psychologische Triebleben den Hauptgegenstand der ganzen Behandlung. Wie berechtigt im Gang der Entwicklung Dieses nach Einer Seite ist, zeigt bei wesentlich anderem Standpunkt auch das Beispiel Spinoza's, dessen eigentliche Ethik, nach dem metaphysischen Unterbau der zwei ersten Bücher,*) gleichfalls als Lehre von den Affekten sich darstellt. In England, das schon seiner Natur nach ein Land der Stimmungen und Empfindungswechsel ist (Humor, spleen), widmet Locke den Affekten und Passionen dessgleichen einen ob auch sachlich wenig bedeutenden so doch ausführlichen Abschnitt seines Essay; Hutcheson schreibt vor seiner institutio philosophiae moralis einen Essay on the nature and conduct of

*) Es muss vollends nach den neueren Auffindungen (Schaarschmidt, Sigwart) als Missgriff bezeichnet werden, wenn Spinoza immer noch vor Allem als Metaphysiker in die Kette der Rationalisten verwoben wird, während sein beherrschender, Alles bestimmender Schwerpunkt in seiner eigenthümlichen Ethik (genauer Religionsphilosophie) liegt; daher auch der Titel dieses seines Buchs im Unterschied von den cogitata metaphysica.

passions and affections with illustrations of the moral sense. Dasselbe werden wir bei Hume wieder in ganz hervorragendem Mass finden. So war es ausser der lehrhaften Abspiegelung einer geschichtlich sehr erregten Zeit vor Allem offenbar eine begriffliche Nothwendigkeit, nach Eroberung des ethischen Immanenzstandpunktes zuerst diese niedrigere Sphäre des Geisteslebens als Vorstufe zur wahren Moral zu absolviren. Es musste die unmittelbare, überwiegend stoffliche Existenzseite des Seelenlebens abgemacht sein, ehe das essenzielle, ideale Wesen des praktischen Geists in Angriff genommen werden konnte; denn seine allzufrühe Behandlung wäre von Neuem in Gefahr gestanden, durch eine leicht vorkommende Verwechslung der eindringenden Tiefe mit transcendenter Höhe in das alte, glücklich verlassene Geleise zurückzukehren. — Dem Zug der Zeit entsprechend, welche Allem auf den Grund gehen will, sind es nun auf dem Gebiet des Trieblebens vornehmlich die Grundtriebe, mit denen sich der denkende Geist beschäftigt. Hiebei liegt die Unterscheidung des selbstischen und allgemeinen, des partikularen und universalen Strebens so sehr in der Natur der Sache oder des ethischen Lebens, dass sie selbstverständlich überall wiederkehrt. Dass sie aber in England speziell so prononcirt, klar und rasch in's Bewusstsein trat, dazu trugen unverkennbar die geschichtlichen und örtlichen Verhältnisse dieses Volks mit bei. Die Insellage bringt von selbst eine gewisse insichgekehrte Abgeschlossenheit und die Neigung auch zum geistigen Reflexionsstandpunkt mit sich. Der Kampf mit den Elementen der Natur, mit den übermächtigen Gewalten des Meeres, die Ueberfluthung durch feindliche, vom Wasser hergetragene Invasionen, durch Eroberer mit fremder Sprache und Sitte — all das ruft als unerlässliche Reaktion den Selbsterhaltungstrieb in seiner vollen Stärke hervor; und wirklich ist ein kräftiges, oft fast trotziges Selbstbewusstsein, eine beinahe zum Egoismus neigende Härte der Individualität zum brittischen Karakterzug geworden. — Auf der andern Seite ergibt sich durch die relative, namentlich frühere Abgeschiedenheit des insularen Lebens, dass die Genossen Eines Volks um so mehr auf einander angewiesen sind, dass sie den Werth des „viribus unitis" frühzeitig kennen lernen, da nur vereinte Kraft den eindringenden Störungen gewachsen ist. Ein starkes Geselligkeits- und Genossenschaftsbewusstsein, ein lebendiger Sinn für die Macht und Bedeutung der Assoziation ist hievon die Folge. Wir finden diess bestätigt

durch das überall bemerkbare, arbeittheilende Zusammenstreben auch auf wissenschaftlichem Gebiet; wir hörten, dass die Assoziation bei Hume höchst bezeichnend zur theoretischen Centralpotenz der Vorstellungswelt wurde; wie vielmehr muss auf praktischem Gebiet diess „moralische Gravitationsgesetz" (nach Hutcheson) Bedeutung erhalten, um auch hier die englische Hauptentdeckung, Newton's Mechanik des Himmels, wiederzuspiegeln. — So müssen also beide Grundtriebe, der selbstische und allgemeine, mit grösstem Nachdruck immer sich geltend machen, wo die Untersuchung diese Fragen berührt. Ihr Verhältniss bildet bei den meisten späteren Moralisten Englands das stehende Grundthema, das mit nicht eben sehr bedeutenden Unterschieden variirt wird. Zugleich aber lässt die Zeit und theoretische Geistesrichtung zum Voraus ahnen, wie dieses Verhältniss Beider näher bestimmt werde. Die Geburtswehen der modernen Welt waren Tage des Kampfs: Kampf mit der Kirche, welche ihre verjährten Rechte zäh festhält und dem mündigen Kind das Erbe nicht herausgeben will; Kampf der Stände mit einander um das, Jedem gebührende Theil der Freiheit innerhalb des Staats oder auch wider denselben, der gährend sich erst arrangiren muss; Kampf der Nationen um die ebenerschlossenen Güter und Erdtheile (England contra Holland und Spanien), bis sich der neue Besitz völkerrechtlich geklärt hat. In solchem Kampf um's Dasein ist der Egoismus zunächst unvermeidlich, ja sogar historisches Naturrecht. Spinoza's Ethik geht, rückwärts gewandt zu mittelalterlich-orientalischer Ascetik, darauf aus, durch Leugnung der Willensfreiheit und Teleologie in Ertödtung der Selbstheit dem begehrlichen (bes. modernen) Ich die acquiescentia zu verschaffen; und dennoch, ein Kind jener kämpfenden, die Menschenrechte des Subjekts postulirenden Neuzeit, stellt sie als Prinzip auf: Suum esse conservare summum est — ein schroffer Widerspruch dieser merkwürdigen Moral, aber ein geschichtlich interessanter und begreiflicher! Dazu kommt endlich in England der mehr und mehr sich steigernde Nominalismus der Theorie, ein Ausfluss desselben Zeitgeists. Was Wunder also, wenn wir das Verhältniss jener zwei Grundtriebe beinahe ausnahmslos so fixirt finden, dass das Allgemeine dem Besondern subordinirt ist! Jenes leugnen, wie die oben erwähnten pessimistischen Extreme thaten, wollte man nicht und konnte es auch nicht Angesichts der schönen Erfolge, welche Assoziation und kräftiges Zusammenhalten (als Par-

tei)*) in materiellen und politischen Dingen erzielte. Aber statt zum Wenigsten ein harmonisches Ineinander Beider zu statuiren (was eigentlich nur der griechisch-ästhetisirende Shaftesbury erstrebte), wird das Universale zum Mittel, das Partikulare zum schliesslichen Selbstzweck gemacht, auf den sich Alles bezieht. — In ausgeprägter Weise vertritt diesen Standpunkt Cumberland, den wir als Beispiel wählen, obwohl oder weil gerade er mit besonderer optimistischer Wärme den Gedanken der Gesellschaft ausspricht. Dieselbe ist ihm das bonum commune, welchem als Gesinnung das allgemeine Wohlwollen korrespondirt. Dass und wie aber auch er jenes „bonum“ in ganz relativem Sinn als das bezügliche Gute oder das Nützliche fasst, zeigt seine weitere Ausführung, der es hauptsächlich darum zu thun ist nachzuweisen, inwiefern das Wohl des Individuums bei jener Forderung nicht zu kurz komme. Etwas nüchtern rechnet er aus, wie man eben als Einzelner Manches in den Kauf nehmen müsse, wie zu bedenken sei, dass man oft vom Ganzen etwas vorausempfangen habe, dessen spätere Ableistung also ganz der Billigkeit entspreche u. s. w. Die natürliche Anlage des Menschen komme dem entgegen, sofern die Selbstliebe von Natur beschränkt sei durch Freude an fremder Unterstützung und Hoffnung auf Gegenleistung der Andern. So treten die Einzelnen, auf Grund des Familienverbands, in stillschweigendem Vertrag zur Gesellschaft zusammen, um das Interesse des Friedens zu wahren und durch gegenseitige Hilfe ihr Wohl desto kräftiger zu fördern. — Bei solcher Grundrichtung ist es endlich, was schon angedeutet wurde, begreiflich, dass auch da, wo über die blosse Untersuchung der subjektiven Triebe mehr zu den objektiven Erscheinungen des Sittlichen hinausgegangen wird, dennoch der Standort überwiegend im Subjekt bleibt und die Privatmoral vorherrscht. Hobbes hatte in kühnem Anlauf mit einer Staatslehre begonnen und, wie wir fanden, hier beinahe in ethischem Realismus die Vormacht des Allgemeinen verfochten. Sein ob auch noch etwas hölzern gefügter Staat hat zugleich höhere Bedeutung, als allein Garant des Eigenthums und Lebens der Einzelnen zu sein. Zunächst um der kirchlichen Antithese willen werden ihm, als Vertreter der

*) Richtig bemerkt Shaftesbury, wie diess scheinbare Zwietrachtsprinzip, das in jener Zeit eine so grosse Rolle spielte, vom Missbrauch und den Ausartungen gereinigt eben Folge und Ausdruck der geselligen Neigung des Menschen sei.

Moral, noch höhere Kulturzwecke zugewiesen. Sein ist die Regelung und Bestimmung der Religion, sein auch die Pflicht der Erziehung seiner Bürger. Denn die Aufgaben des „sterblichen Gottes“ müssen umfassende sein. Für solche Ideale eines Humanitätsstaates war aber die Zeit noch nicht reif und der englische Boden überhaupt nicht günstig. Das stolze Wort des freiheitsliebenden Privatmanns: „My house is my castle“ ist bis heutigen Tags spröd gegen die übergreifende Macht des Allgemeinen und von einem tiefgewurzelten nominalistischen Misstrauen gegen die Staatsoberhoheit nicht frei.*) Es ist daher sehr bezeichnend, wie alsbald Locke, von derselben Antithese gegen die Hierarchie ausgehend, der reinlichen Gebietsscheidung wegen dem Staat lediglich nur weltliche d. h. fast bloss materielle, höchstens peripherisch ideale Aufgaben einräumt. Der Staat, sagt er in seiner Schrift über die Toleranz, ist ausschliesslich ein Verein für bürgerliche Interessen als: Leben, Freiheit, leibliches Wohl und Besitz äusserer Dinge. Nur auf diese Sachen erstreckt sich die Gerichtsbarkeit der Obrigkeit; zur Sorge für die Seelen hat sie keine Vollmacht, weder von Gott, noch von dem Volk — daher die absolute Pflicht der religiösen Duldung.**) — Wie schon diese Schrift von Locke zeigt und es auch ansich bei den damaligen politischen Verhältnissen Englands unerlässlich war, wurden nun zwar Staatsfragen gar vielfach und eifrig von allen bedeutenden Männern jener zwei Jahrhunderte verhandelt. Aber es geschah diess überwiegend in konkret-praktischer Weise mit Bezug auf die jeweils brennenden Tagesfragen religiöser oder bürgerlichfreiheitlicher Natur. Eigentliche Staatstheorien aber und ausgeführte politische Systeme zeigt die englische Moral nach Hobbes nicht mehr auf, da der wissenschaftliche Sinn für das objektiv Allgemeine fehlte. — Der interessanteste Vertreter der zum Ersatz dafür gegebenen Privatmoral ist Shaftesbury, in diesem Sinn gewissermassen ein Antipode von Hobbes. Wenn das Vorbild jenes Mannes, der Grieche Plato in seiner Republik antiken Sinnes davon ausgeht, dass der Staat nichts Anderes sei, als

*) vgl. die englischen Erörterungen über den staatlichen Schulzwang und das parallele System des Volksheers.

**) Die Vordersätze dieses Beweises, so wohlgemeint sie sind, treffen merkwürdig mit den Ansichten von Innozenz III. und den Jesuiten zusammen — eine ernste Warnung vor dem allzu nüchternen Staat des Rechts oder der Nationalökonomie. Denn „fas est et ab hoste doceri“!

der Mensch im Grossen, so liebt es der moderne Engländer in signifikanter Umdrehung, bei der Betrachtung des Menschen als des Staats im Kleinen zu verweilen. Der seelische Organismus ist sein Objekt; um den gesunden Zustand desselben, um die richtige Oekonomie oder am liebsten um die ästhetisch-schöne Harmonie aller seiner Kräfte und Triebe unter der Herrschaft des edelsten handelt es sich, damit dieses mikrokosmische Gemeinwesen sich als ein moralisches Kunstwerk darstelle. — Wird nun gleich dieser, in solcher Ausdehnung nicht mehr ganz englische Isolirstandpunkt wenigstens der Betrachtungsweise von den übrigen Moralisten nicht getheilt, so lieben doch auch sie es, die Richtung auf's Allgemeine in der Form der geselligen Tugenden, also wieder vom Privatstandort aus zu behandeln. Diess ist bei ihnen das weitaus ergiebigste, sichtlich bevorzugte Kapitel: Milde und Wohlwollen, Freundschaft und Geselligkeit, Treue und Dankbarkeit spielen in weicher, oft empfindsamer Tonart eine Hauptrolle. Es ist wohl erlaubt, hiebei an verwandte Erscheinungen auch ausserhalb des Gebiets der wissenschaftlichen Moral zu erinnern, um so mehr, als jene Moralisten selber einmal in diesem Fahrwasser angelangt nicht selten beinahe zu moralisirenden Dichtern und Lobrednern jener Tugenden werden. Man mag also an den solid häuslichen Familiensinn des englischen Volks erinnern, der das beste Theil seiner Stärke ausmacht; man kann als Parallele nochmals beiziehen, dass ebendort und zur gleichen Zeit der Familienroman (Goldsmith u. A.), sowie das bürgerliche Trauerspiel oder Karakterdrama aufkam. Die mittelalterlichen Ritter- und Heldengestalten, vom französischen Klassizismus mühsam aufgewärmt, haben in der bürgerlich gewordenen Luft ihr Interesse mehr und mehr verloren. Selbst die Geschichtsschreibung begann in solche Bahnen einzulenken. Durch Alles gieng der demokratische und darum zunächst nominalistische Zug der aufstrebenden Neuzeit, dass der Lebende, auch der gewöhnliche einzelne Mensch Recht, dass Recht habe die freie und individuelle Subjektivität.

So finden wir demnach den Grundkarakter der englischen Moral und ihren leitenden Geist bis zum Schluss bestätigt. Beim Ueberblick der theoretischen Entwicklung vor Hume war als dominirender Typus der Empirismus zu bezeichnen und zwar zuletzt nicht mehr der harmlose, dauernd berechtigte und von jedem Standpunkt nothwendig zugestandene, der in richtiger

Arbeitstheilung entweder die anbahnende Vorbereitung für eine höhere Auffassungsweise bildet oder sich streng bescheidet, nur gewisse ihm wirklich angemessene Gebiete zu behandeln. Sondern es war allmählig der übertriebene Empirismus daraus geworden, der sich vermisst, die allein berechtigte Anschauung zu sein, der es unternimmt, überall und auf jedem Gebiet die ausschliessliche Entscheidung zu treffen. Wo seine Mittel nicht zureichen wollten, da leugnete er uns die entgegenstehenden Data oder deutete sie nach Kräften um. Kurz gesagt, in stetiger Entwicklung von der ersten Art des Empirismus zur zweiten kam es am Ende zur Verkennung und Leugnung des spezifisch Geistigen, repräsentirt in den zwei Kategorien der Allgemeinheit und Nothwendigkeit. Diese schon vor Hume Schritt für Schritt erreichte Stufe hatte dann zuletzt in des Schotten Lehre die Probe zu bestehen, ob sie denn auch wirklich ausreiche.

Wie verhält es sich nun mit dem Grundkarakter der Moralphilosophie vor Hume? Schon nach der kurzen obigen Skizze ist es möglich, denselben in den Hauptlinien zu zeichnen. Denn auch hier ist ehrliche, solide Offenheit, frei von Pathos und hohlen Redensarten ein bemerkenswerther Vorzug der englischen Leistungen. Unverkennbar treten uns auch wieder bei der Moral diese eben erwähnten Familienzüge des Empirismus, und zwar im zweiten, prägnanten Sinn des Worts, entgegen. Einige wenige, nicht konsequent durchgeführte und darum auch nicht durchgreifende Ansätze zu anderer Betrachtungsweise ausgenommen ist diess auf dem Boden der praktischen Philosophie sogar von Anfang bis zu Ende der Fall, ohne dass jene Abwärtssteigerung zu bemerken wäre, die sich im Theoretischen verfolgen liess. Warum das? Der Rationalismus muss bei aller gerechten Einsicht in die geschichtliche Nothwendigkeit jener Form von Moral dennoch behaupten, dass eine empirische Behandlung der Ethik von Anfang an ein Missgriff sei. Diess seiner Natur nach wesentlich apriorische Feld lasse sich, sagt er, nicht mit aposteriorischem Denken bearbeiten, welches entweder gar nicht in die eigentliche Moral hineinkomme oder doch die Hauptpunkte nicht zu treffen vermöge, sondern, wie Kant einmal sagt, „ex pumice aquam“ zu pressen suche. Darum gebe es hier keine doppelte Art von Empirismus, eine berechtigt massvolle und eine übertriebene, die in allmähliger Entwicklung aus jener resultiren würde. — Indem der Geist ein wesentlich einheit-

licher ist, so wird uns vermöge desselben Empirismus also auch jetzt wieder eine Verkennung und Verwischung der Allgemeinheit und Nothwendigkeit begegnen müssen. Es ist unsre Aufgabe, an der Hand der obigen Darstellung diess in der Kürze ausdrücklich hervorzuheben und nachzuweisen.

Unter Allgemeinheit ist in diesem Zusammenhang weniger das zu verstehen, was wir zuletzt mit dem Gegensatz des Selbstischen und Universalen schon behandelten, sondern entsprechend der theoretischen Philosophie bedeutet nun jene Kategorie die Allgemeingültigkeit der moralischen Bestimmungen, die wesentliche Identität des Sittlichen bei allen vernünftigen Wesen. Beides hat wohl einen gewissen Zusammenhang unter sich, doch gerade keinen zwingenden, was uns das Beispiel der bei aller Allgemeinheit noch so subjektiven Kantisch-Fichtischen Moral (als einer Uebergangsstufe zu der auch objektiven Allgemeinheit) zeigt. Wie wichtig aber jene Eigenschaft der Identität gerade für die Sittlichkeit ist, so wichtig als die Einheit und Gleichheit der Wahrheit auf theoretischem Boden, das leuchtet von selbst ein. Das Handeln gerade setzt in Beziehung und Verkehr mit andern Vernunftwesen; wo aber Verkehr ist, da stört bekanntlich, wie das gewöhnlichste Leben zeigt, nichts mehr als der Partikularismus der Gesetzgebung. Darum verlangt die eigentliche Moral internationalen, ja noch mehr, vernunftidentischen Karakter, bei dem es gar nicht darauf ankommt, ob viele oder wenige Vertreter einer Ueberzeugung da sind. Denn die Diskretheit der einzelnen (praktisch) denkenden Existenzen ist etwas dem Wesen der Vernunft nur Zufälliges. Ihr kommt ja Einzigkeit (*μονάς*, nicht bloss *ἑνάς*) zu. — Das Abwerfen derjenigen Allgemeinheit, welche in der auch ethisch beherrschenden Macht des mittelalterlichen „Katholizismus“ lag, war nun nicht nur historisch, sondern auch begrifflich gerechtfertigt. Denn jener Universalismus war gar noch nicht der wahre, sondern ein mechanischäusserlich nivellirender und darum zu höherer Stufe hin zu überwindender. Doch schlummerte in der Hülle der kirchlichen Transcendenz immerhin der wahre Kern der transcendentalen, durch die autonome Apriorität des Geists gewährleisteten Allgemeinheit. Wie allemal schoss der erste Schritt zum Besseren über das Ziel hinaus und warf mit der Schaale auch den Kern weg. (Denn die Einkleidung der Vernunft in die empirisch-sinnliche Welt als Basis stört durch erregteren Pulsschlag den ruhigen, rein begrifflichen Takt der

Entwicklung; daher durch die ganze Geschichte die Erscheinung solcher Uebertreibungen). *) — Dass es nun die englische Moralphilosophie bei ihrer Ansicht von dem Ursprung und der Entstehung der moralischen Bestimmungen zu keiner Allgemeinheit bringen konnte, ist durch die genaue theoretische Parallele des Streits über die angeborenen Ideen klar. Natürlich wird der Rationalismus auch jetzt nicht leugnen, dass das sittliche Bewusstsein seiner Existenzseite nach ein allmählig werdendes, durch den Anstoss der Erfahrung bedingtes sei. Aber ein Anderes ist, ob die Erfahrung ein Apriorisches nur zum Bewusstsein, oder ob sie eine Einsicht erst ins Bewusstsein, deutlicher, als neuen Besitz in den Geist bringt. Hiegegen würde wieder an die essenzielle Natur des Ethischen appellirt und gesagt, dass ein Eindruck wie der sittliche als spezifisch verschieden von den äusseren Eindrücken, als kategorische Forderung sowenig wie theoretisch die apodiktische Gewissheit je von Aussen gegeben werden könne, sondern durch diesen Karakter seines Wesens den überempirischen Ursprung verrathe. Die Engländer jedoch halten sich abermals vorwiegend an die Seite der unmittelbaren Existenz und lassen demnach die sittliche Erkenntniss von Aussen d. h. durch den Verlauf der Erfahrung an den Menschen kommen, wodurch dieselbe analog allem Erfahrungswissen einer relativen Zufälligkeit und wechselnden Willkür unterliegt. Es bleibt sich in dieser Beziehung ziemlich gleich, ob als subjektives Prinzip und Erkenntnissquelle der Wille oder die Vernunft oder gar das Gefühl gewählt wird. Denn der Wille ist hier der atomistisch-individuelle, die Vernunft die empfangende und das Gefühl vollends der Ort des subjektiven Geschmacks. Daraus ergeben sich die Sätze über das sittliche Centralorgan, das Gewissen, welche wir als die richtige Konsequenz des Gesammtstandpunkts und darum als die vorherrschenden bei den englischen Moralisten finden. Bako zwar enthält noch reichere, anderweitige Elemente, wie wir diess auch sonst bei ihm bemerken. Er gesteht für die moralischen Grundbegriffe das „natürliche Licht" als Quelle zu und nennt es einen Funken, einen Ueberbleibsel ver-

*) Aehnlich stellt sich die strenge Formel der mathematischen Wahrscheinlichkeitsrechnung für die empirische Wirklichkeit nur durch endlosen Progress völlig adäquat heraus; das ist die Zähigkeit schon der platonischen Materie, die sich den Ideen hemmend und störend an die Sohlen heftet.

gangener, ursprünglicher Reinheit. Doch ist es selbst bei ihm nur dunkel und hat vorwiegend die negative Bedeutung einer nachträglichen Beurteilung, nicht der vorangehenden, schöpferischen Gesetzgebung. Aehnlich macht Herbert jene angeborenen notitiae communes besonders auch für die Moral geltend; aber er nicht minder, als sein Gegner Locke rekurrirt für das Moment der Allgemeinheit doch auf den induktionsmässig zu findenden „consensus gentium“. Am reinsten und entschiedensten vertritt Hutcheson als „englischer Kant“ die Apriorität des Sittlichen. Das moralische Gefühl gibt innerlich die Gesetze und zwar als schlechthinige Forderung gegenüber allen andern Seelenthätigkeiten. Es steht über den Tugenden und ist nicht selbst eine, sondern deren gebietendes Organ. Als unparteiischer und unbestechlicher Richter bei sich und Andern unterscheidet es scharf das sittlich Gute von jedem sonstigen, das gut heissen mag. Doch ist es sogar nach Hutcheson nur nachträglicher Gesetzgeber d. h. nur Richter und Beurteiler des schon Vorliegenden; zu einer Erzeugung sittlicher Ideen aus dem Geist, also zur wahren, erfüllten Autonomie kommt es auch hier nicht. — So sehen wir selbst bei diesen, immerhin höchst anerkennenswerthen und zu beachtenden Ausnahmen den Anknüpfungspunkt mit der konsequent englischen Denkweise noch durchschimmern, wie sie von der grossen Mehrzahl der Moralisten getheilt und z. B. von Hobbes und Locke klar vertreten wird. Jener sagt hier ganz nominalistisch, die Worte gut, schlecht u. s. w. haben alle bloss relative und subjektive Bedeutung; wie es nichts an sich Gutes oder Böses gebe, so auch keine allgemeine, von den Gegenständen genommene Regel desselben. Daher ist das Gewissen überhaupt nur von der sinnlichen Wahrnehmung und zeitlichen Erfahrung abgeleitet, wie schon das Wort lehrt. Denn conscience, consciousness bezeichnet einfach das Mitwissen d. h. das Wissen Mehrerer, oder das Wissen der irgendwie gewordenen herrschenden Sitte und Anschauungsweise Aller oder der Mehrzahl. *) Locke aber kämpft im ersten Buch seines Essay bekanntlich ebenso gegen die angeborenen praktischen Ideen und Grundsätze Herberts, wie gegen die theoretischen bei diesem oder den Kartesianern, und verfolgt mit beständiger Berufung auf die

*) Ebenso liess er die Wahrheit schliesslich auf dem Pakt über die Bedeutung der Worte beruhen.

Kinder das allmählige Werden und Anwachsen des sittlichen Bewusstseins durch die alleinige Erfahrung. Das Gewissen ist hienach Nichts als unsre eigene Meinung über die sittliche Beschaffenheit unsrer Handlungen, stamme nun jene Meinung aus vernünftiger Ueberlegung oder aus dem Aberglauben einer Amme und dem Ansehen eines alten Weibs. Was bei Hobbes die Mehrheit der Zeugen, das ist dann bei Locke die unmittelbare Stärke und Nachhaltigkeit der Empfindung, Beides reine Quantitätskategorien! — Mit diesem ächtempirischen Standpunkt hängt nothwendig zusammen, dass das Auge besonders für die Differenzen in der moralischen Lebensanschauung der Menschen offen ist — eben die Hauptinstanz in Locke's Beweisführung. Dasselbe, durch den erweiterten Horizont der Zeit, wie durch jenen Geist des Empirismus nahegelegt zeigt sich in der oben erwähnten Liebhaberei, aus der Vogelperspektive, wie wirs nannten, oder durch Beiziehung greller Kontraste aus andern Ländern und Jahrhunderten das Sittliche zu betrachten. Uebrigens liegt gerade hierin zugleich das weitertreibende entgegengesetzte Moment, nemlich die Ahnung und instinktive Forderung, dass eine gesunde, naturwüchsige und unverkünstelte Moral eigentlich identisch, vom Wechsel des Raums und der Zeit unabhängig allgemein sein sollte; sonst würde der selten fehlende satyrische Stachel in diesen Parallelen keinen Sinn haben. Indem also die Meisten das Bedürfniss identischer Allgemeinheit für das Sittliche wohl fühlen und doch sich sagen müssen, dass dieselbe auf ihrem Boden zweifelhaft gewahrt sei, suchen sie nach allerlei künstlichem Ersatz, um sie doch herauszubringen. Denn der vage Trost mit der wohl überall wesentlich gleichen Menschennatur kann nicht ausreichen, besonders wenn das so schwankende Gefühl zum Ausgangspunkt des Moralischen genommen wird. Die Erklärung aus bewusster Ueberlegung kluger Politiker sagt auch nur wenigen Extremen zu; eher lässt sich noch die Erziehung und ihre tiefwurzelnde Macht hören. Doch braucht sie selbst, um identisch zu sein, noch ein Weiteres, was das Beispiel, die Nachahmung, der grosse, bestimmende Einfluss der öffentlichen Meinung leistet. Es ist ganz karakteristisch, wenn der englische Nationalphilosoph Locke einen ganz besondern Nachdruck hierauf legt und betont, wie soziales Lob oder Tadel wirksam sei, wo Gott oder die Obrigkeit nicht mehr gehört werde. Also auch das sittliche Leben ruht auf der Ab-

stimmung der Majorität; die Quantität muss ersetzen, was an Qualität mangelt. Denn die durch schlechthinige Gebundenheit an das kategorische Sittengesetz innerlich getragene Sittlichkeit ist allein auch äusserlich frei von jeder Meinung Andrer und sagt: Hier stehe ich, ich kann nicht anders! Die religiöse Parallele des ächten Protestantismus und die Art, wie er „die Freiheit eines Christenmenschen" durch das innere Abhängigkeitsgefühl erringt, liegt auf der Hand. *)

Hiemit sind wir bereits bei der Kehrseite der Allgemeinheit, bei der noch tieferen Kategorie der Nothwendigkeit angelangt. Theoretisch ist sie die in sich ruhende Selbstgewissheit der Vernunft, welche von keiner Erfahrung ersetzt werden kann. Praktisch stellt sie sich dar als die Absolutheit des kategorischen Imperativs, als Unbedingtheit des Sollens, als männlicher Ernst der Pflicht und des kräftigen ethischen Wollens. Die mittelalterliche Kirche, an der wir zuerst das Moment der Katholizität hervorhoben, war für's Zweite ihrem ganzen Wesen nach eine Gesetzeskirche und Zuchtschule gewesen. Nun wird ihr Joch abgeworfen. Allein das lediglich nur positive Statut von Staatssatzungen, wie es Hobbes zunächst an die leere Stelle treten lassen will, sagt der ruhigeren Erwägung bald nicht mehr zu; die höhere, wahre Gebundenheit durch ein Vernunftgesetz liegt der ganzen Zeitrichtung noch fern; so kommt man zu der scheinbar entgegengesetzten, in Wahrheit jedoch überleitenden Stellung, in der Theorie der Moral überhaupt kein „Gesetz" mehr anzunehmen. Durch die ganze Reihe der englischen Sittenlehrer geht fast ohne Ausnahme als Grundzug der Satz Cudworths, welcher zwar zunächst nur gegen Hobbes, tiefer angesehen aber gegen alle imperative Ethik gerichtet ist: Gut und Bös bestimmen sich nicht *θέσει*, sondern *φύσει*. Nicht *θέσει*: Hiemit verliert zuerst das Verhältniss des Gesetzes zum Subjekt oder der Begriff des Sollens seine Bedeutung. Kaum je wird es bei einem englischen Moralisten angestreift, geschweige denn als wichtiges Problem eingehender behandelt. Da zeigt sich denn nicht die Dualität, welche dasselbe als ein der unmittelbaren Natürlichkeit gegenüberstehendes, spezifisches Andre mit sich

*) vgl. für die ganze Frage das religiös-ethische Seitenstück des Pelagianismus und Augustinismus, mit welch letzterem Kant in seiner Lehre vom radikalen Bösen eben auch aus diesem Grund eine zunächst so unerwartete Verbindung eingeht.

bringt, es zeigt sich nicht der Bruch und Schmerz der Entzweiung, des Ringens nach vorgehaltenen und doch so schwer zu erreichenden Idealen. In dieser Beziehung ist der englische Karakter das direkteste Gegentheil des französischen, wie er sich namentlich im vorigen Jahrhundert äusserte. Dessen Revolution, mit historischer Objektivität und geschichtsphilosophischer Gerechtigkeit angesehen, ist ja eben wie ein Fanatismus des abstrakten Gedankens so der durchdringende Schmerzensschrei des sich wider die Empirie aufbäumenden abstrakten Sollens, ein Erweis zwar leerer, aber hochgespannter ethischer Energie. — Weiterhin tritt die Beziehung des Subjekts zum Gesetz oder das Wollen in seiner Bedeutung stark zurück, jedenfalls wird ihm eine hervorragende Dignität, eine beherrschende Stellung im Kreis der Triebe nicht eingeräumt. In beiden Punkten macht wohl nur Shaftesbury eine rühmliche Ausnahme. So sehr er als Optimist die natürlich-gesunde Anlage des Menschen zum Ausgang nimmt, stellt er doch zugleich die Forderung auf, dass das sittliche Ich zur Herstellung des harmonischen Gleichgewichts die Herrschaft übe. Man soll Selbstbeherrschung lernen, soll lernen die Mässigung als Mutter aller Tugenden. Hat der Mensch, wie jedes andere Geschöpf, ein Naturgutes, so ist es nunmehr seine Aufgabe, mit Bewusstsein und eigenem Urteil die pflichtmässige Gesinnung zu hegen und mit innerem Selbstzwang die Unterordnung der sinnlichen Neigung unter die vernünftige herzustellen. Nicht die wildwachsende, sondern die kämpfende Tugend ist ein herrlicher Anblick. Es muss über den natürlichen Affektionen „arrise another kind of affection towards those very affections themselves, which have been already felt and are now become the subject of a new liking or dislike.“ Der Mensch soll ein moralischer Künstler, der sittliche Baumeister seiner Welt werden, der an sich selbst arbeitet. — Allein dieser, selbst wieder durch den ästhetischen Grundton abgedämpfte Ethizismus Shaftesbury's ist eben durch seine isolirte Stellung in der englischen Denkweise bezeichnend. — Endlich fehlt auch für den Mittelbegriff von Sollen und Wollen, für die sittliche Freiheit der Sinn. Wird sie je, und zwar immer in deterministischem Geist, behandelt, so geschieht es an anderem Ort, z. B. in der Metaphysik, wie bei Locke, oder mit sichtlicher Verlegenheit und unsicherem Schwanken über den wahren Platz, wie wir es bei Hume finden werden. — Diese Energielosigkeit oder mangelnde

Gesetzlichkeit der englischen Moraltheorie mag auffallen, wenn man an die praktische Willensenergie, den thatsächlichen Gesetzes- und Freiheitssinn dieses Volkes denkt. Es ist eben auch hier, wie es die Erkenntnisslehre zeigte: In der Wirklichkeit geht der Geist unbeirrt seine Wege, ob die Reflexion ihn und sein Gebahren richtig auffasst oder nicht zu verstehen vermag. Vielleicht dass sich gerade aus jenem Grund zunächst so wenig abstrakte Lehre über jene drei Probleme und Verwandtes findet, weil die konkret-praktische Uebung alles Interesse vorläufig absorbirte; denn alle Objekte müssen, um Gegenstand der Betrachtung zu werden, in eine gewisse Sehferne getreten sein, welche so nöthig ist, als die Nähe beim Auge. Genau umgekehrt war desshalb das Verhältniss, als sich die grossen Ethiker Kant und Fichte über die absolut unpraktische Energielosigkeit Deutschlands als sittliche Lehrmeister erhoben. Der Hauptgrund für England ist aber wohl darin zu suchen, dass jene Fragen ihrer Natur nach zu „metaphysisch“, zu unempirisch-transcendent sind und darum im Rahmen des empirischen Denkens keine Stelle zu finden vermochten. Da sie aber doch ein sehr kräftiges und lebendiges Moment des Volkslebens bildeten, suchten sie sich zum Ersatz ihren Ausdruck in den dehnbareren Formen der Poësie. Miltons verlorenes und wiedergewonnenes Paradies, auch sein „Simson Agonistes“ schildern, wie schon der Titel des Letzteren zeigt, die Kampfesenergie, von der Englands 17. Jahrhundert so voll, seine Moralphilosophie dagegen so leer ist. — In dieser wird also die θέσις der Ethik zur φύσις. Wie im Denken kein beherrschendes Selbstbewusstsein mit der Macht des eingreifenden Gedankens über dem Spiel der Vorstellungen waltet, so hier in gleicher Heteronomie des Geistes kein dominirendes Gesetz oder Wollen über dem chaotischen, sich eben so gut es geht von selbst arrangirenden Getriebe der unmittelbaren Affektionen. Der Mensch lebt sich harmlos dar, wie er ist, und bringt zur Erscheinung, was in ihm liegt. Nüchtern und verständig, ohne hochgesteckte Ziele und Ideale weiss er einer zum Glück gesunden und gediegenen Natur Ausdruck zu geben. Das ἦθος wird zum volksthümlich bestimmten ἔθος, die Sittlichkeit zur Sitte, das unbedingt Gute zum relativen d. h. dem Nützlichen oder Angenehmen, wie die objektive Wahrheit zur subjektiv beeinflussten Wahrscheinlichkeit heruntersteigt. Es lässt sich nicht verkennen, die englische Mo-

ralphilosophie hat nach all Dem einen überwiegend weiblichen Typus und hält sich auch hier, wie bei der theoretischen Philosophie mit der Betonung der weiblichen Phantasie, an die Stufe der substanziellen Unmittelbarkeit. *) Kurz, der sittliche Empirismus ist nach der Einen Seite (Nothwendigkeit) wesentlich Eudämonismus, nach der andern (Allgemeinheit) schliesslich Individualismus, ja sogar nur ein mehr oder weniger verschleierter Egoismus, in beiden Beziehungen das genaue Gegentheil des kategorisch-universalen, männlich-ernsten Imperativs bei Kant.

Zweiter Theil.

Hume's praktische Philosophie.

Eine Entwicklung von solchem Karakter lag für Hume's praktische Forschung bereits vor. Wie gestaltet sich nun hier seine Uebernahme und eigene Leistung? Können wir ihn auch auf diesem Boden als Schlussstein des Bisherigen nachweisen, wie es als seine geschichtlich bedeutsame Stellung im Allgemeinen zu bezeichnen war? Gewiss bildet er wieder einen signifikanten Abschluss, doch mit den Modifikationen, wie sie nicht nur das Wesen der Vorarbeiten, sondern auch die Natur des Moralischen an und für sich nöthig macht. Ein Hauptsystem, wie etwa Locke's theoretische Anschauung, sehen wir nicht vorausgehen, sondern mehr eine Reihe von Einzeluntersuchungen, die sich theilweise eher ergänzten, als fortbildeten. Denn vollends für diess von Haus aus apriorische oder doch gleich ins Apriorische überschweifende Gebiet fehlt dem Engländer der Sinn eines systematisch umfassenden Gesammtbaues. Das Höchste, wodurch Hume

*) In diesem Natur-, oder ich möchte sagen Pflanzenkarakter der weiblichen Moralität liegt wohl, neben der theoretischen Präponderanz der Imagination, der erklärende praktische Grund, warum gerade dieses Geschlecht allezeit zum Katholizismus neigt. Dessen von keiner Moral geforderten über- und unnatürlichen Extraleistungen scheinen einen Ersatz zu bieten für die bei blosser Naturgüte stattfindende vermeintliche Verdienstlosigkeit des eigentlich Sittlichen, wäre jene Kategorie überhaupt berechtigt.

auch hier die Vollendung erstrebt, kann somit in dieser quantitativen Beziehung nur sein, dass er die disjecta membra der Vorgänger, welche sich nicht innerlich ausschliessen, aufsucht und zusammenstellt. In der That kehren in seiner praktischen Philosophie vollständiger als je zuvor so ziemlich alle Fragen wieder, welche wir bisher an Einzelne vertheilt gefunden haben. Er bespricht Passionen und Moral; er untersucht den Beitrag, welchen Vernunft und Gefühl zur Bestimmung des Sittlichen geben; in seiner Zweitheilung natürlicher und künstlicher Tugenden klingt das Problem nach, das zwischen Hobbes (Mandeville u. A.) einerseits, Cudworth und seinen Freunden andererseits verhandelt worden war. Zu einer höchst ausführlichen Besprechung der Privattugenden gesellt sich eine kaum weniger umfangreiche Behandlung der Staatslehre und einschlägiger Einzelfragen. Leitet uns eine schliesslich doch nur egoistische Sympathie oder aber selbstlose Humanität? — das ist auch für ihn ein Kardinalpunkt von grösstem Interesse.

In dieser abschliessenden Nebeneinanderstellung der zerstreuten Bausteine, nahegelegt durch das Wesen der Vorarbeiten, liegt nun aber bereits auch die Art angedeutet, wie er bei der allgemeinen Natur des Moralischen in qualitativer Weise das letzte Wort zu sprechen versuchen kann. Er selbst ist der Ueberzeugung, dass seine praktische Lehre in engem Zusammenhang mit seinem theoretischen Denken stehe, dass understanding, passions und morals eine Kette bilden, deren Glieder sich gegenseitig stützen und verstärken. Diess tröstet ihn über die Flüchtigkeit, welche bei abstrusen Gegenständen und langen Beweisketten sonst der Ueberzeugung eigen ist; flieht sie doch wie ein Phantom der Nacht vor dem Morgenlicht, wenn der Philosoph den Fuss über die Schwelle der Studirstube setzt. In s e i n e m System aber bestätige ja Eines das Andere, und besonders bei der Moral, die so viel natürliches Interesse habe, sei die Annahme erlaubt, dass sie keine Chimären enthalte, sondern innerhalb der menschlichen Fassungskraft liege.*) Hiemit ist ganz richtig angedeutet, inwieweit wir auch jetzt eine skeptische Zersetzung als Hume's

*) II. 215f., Eingang der Moral in der ersten Redaktion seines Lehrgebäudes, welche, weil Jugendbearbeitung, hier noch mehr als in der theoretischen Philosophie von der späteren zweiten Redaktion zu unterscheiden ist (vgl. Band I. S. 98ff.).

Abschluss erwarten dürfen und inwieweit nicht. Wir dürfen sie nicht im vollen theoretischen Sinn des Worts erwarten; denn die Moral als Wissenschaft des praktischen Lebens hat zu viel unmittelbare Wichtigkeit, als dass je ein Skeptizismus auf dieses letzte Fleckchen festen Bodens verzichtet hätte. Selbst die griechische Skepsis kam hier zur Ruhe, oder vielmehr ist sie selbst in erster Instanz geradezu Ethik, wie die Parallelsysteme der Stoa und Epikurs, nur dass sie die Befriedigung des bisher rastlos und doch vergeblich strebenden Geists durch theoretische Resignation, durch Verzicht auf alles Wahrheitsuchen erkaufen, nicht wie jene auf einem der Vorzeit entlehnten metaphysischen Unterbau der Weltanschauung gewinnen will.*) Aehnlich werden wir auch Hume im Folgenden ziemlich anders und zwar viel sicherer reden hören, als man es von dem seitherigen Skeptiker erwarten würde. Auf der andern Seite ist er aber doch ein zu konsequenter Kopf, um mit der Gebietsänderung das Wesen seines theoretischen Denkens und seine geschichtliche Aufgabe zu vergessen. Den Grundzug der englischen Moralphilosophie, nemlich die entgeistende Beseitigung der Allgemeinheit und Nothwendigkeit kann er desshalb doch nicht umhin, auf die hier mögliche äusserste Spitze zu treiben. Aber ebendamit wird er selbst stutzig und beginnt, durch die extreme Konsequenz wie durch das sammelnde Beieinanderhaben der Probleme aufmerksam gemacht die Haltlosigkeit der ganzen Anschauung bereits zu ahnen. Mehr als im theoretischen Theil zeigen sich hier wirklich prinzipielle Differenzen von Redaktion I. und II. seiner Lehre, ein schroff und wenig vermitteltes Widereinander entgegengesetzter, auf einander folgender Betrachtungsweisen. Oder wo das nicht, da endigt er wenigstens — und diess ist das Ueberwiegende — mit einem gleichfalls unvermittelten Nebeneinander verschiedener ethischer Weltanschauungen, mit einem allzutoleranten laisser aller**) oder mit einem Gehenlassen, wie es eben jeweils geht. Ein solches idealloses „Sehe Jeder, wie er's treibe!"

*) Von Spinoza als intressantem Seitenstück möchte man sagen, dass er in eigenthümlicher Weise Beides vereinigt. Mit seiner Substanzlehre als metaphysischer Grundlegung verweist er den grössten Theil des für unmittelbar wahr Geltenden unter die Scheingebilde der Imagination und erhält damit gleichfalls eine gewisse skeptische Haltung, so ferne diess seiner Gesammtrichtung liegt.

**) Statt der ruhenden acquiescentia in se (oder in Deo) bei Spinoza.

ist zwar nicht die Skepsis, welche auf das disjunktive Entweder-Oder keine Antwort weiss, wohl aber der bekanntlich nahe verwandte (milder skeptische) Eklektizismus mit seinem gleichfalls unentschiedenen, nur distributiven Entweder-Oder. In diesem Begriff des Eklektizismus, bei welchem eine frisch strebende Gesammtzeit ebensowenig stehen bleiben kann, vereinigt sich wieder das quantitative und qualitative Moment des Abschlusses, welchen wir Hume auf praktischem Gebiet zuzuschreiben das Recht besitzen. Das Folgende hat die Probe der Rechnung zu liefern.

Erster Abschnitt.

Die Passionenlehre.

Die politisch-religiös und sozial so tief erregte Zeit, der englische von Stimmungen viel beeinflusste Volkskarakter und endlich der Standort der philosophischen Entwicklung hatte es uns erklärt, warum in der praktischen Philosophie damals so allgemein die subjektiv-psychologische Behandlung herrschte und dem empirischen Triebleben jene auszeichnende Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Hume nun zeigt diese gemeinsame Eigenthümlichkeit am ausgebildetsten. Seine Passionenlehre ist so ausführlich, eingehend und sorgfältig, sie weiss so viele Fragen zu berühren und Probleme wenigstens anzustreifen, dass sie geradezu im Begriff steht, die Moral zu absorbiren und sich als das Alleinige an deren Stelle zu setzen. Diess wird sich an der Mühe bestätigen, die es im Folgenden ihn und uns kostet, um Letztere als eigenartiges Gebiet aus jener Ueberwucherung loszuschälen. Daneben aber, und das ist nicht minder interessant, widmet er doch auch der Moral die gebührende Rücksicht und lässt sich die Arbeit nicht verdriessen, eine ganze Reihe von Fragen, die unter dem ersten Titel bereits abgemacht sind, mit nur wenig verändertem Gesichtspunkt abermals in extenso vorzunehmen. Gerade durch diese Nebeneinanderstellung beider Disciplinen, die fortwährend Eine in die andere schillern und sich gegenseitig verschlingen, erwacht indess um so stärker die Einsicht oder verräth sich vielmehr bereits Hume's eigenes Gefühl, dass ein Fehler

in der Anlage enthalten sei, wie sich ja immer Dispositionsverstösse sogleich durch den formellen Uebelstand lästiger Wiederholung zu rächen pflegen. Minder angenehm für den Leser, ist somit diese seine Behandlungsweise eben der historisch bedeutsame Wendepunkt, wo es im bisherigen Geleise nicht mehr gut weiter gehen kann. Hievon abgesehen bietet er nun aber gerade hier eine Fülle von feinster Lebensweisheit und zeigt die scharfe Beobachtungsgabe, welche wir überhaupt — man denke an Shakespeare oder Shaftesbury u. A. — als spezifisch englische Begabung anzuerkennen haben. Es ist, als ob Bako's Mahnung, ein treuer objektiver Spiegel des Wirklichen zu sein, seinem Volk in Fleisch und Blut übergegangen wäre, wenn sie nicht vielmehr selbst Ausdruck des ächten, schon seienden Volksinstinkts war. Das Vermögen der Rezeptivität, das Geschick, ohne alsbaldige Einmischung des Eigenen ein Fremdes aufzufassen, wie es nun einmal ist, diess macht den feinen Beobachter und überraschend naturwahren Kenner oder Schilderer von Menschen und Zuständen. Allerdings bewegt sich Hume mitten im vollen gewöhnlichen Leben und fühlt zunächst keinerlei Bedürfniss, sich in seinen Observationen über das Alltagsniveau zu erheben. Dorther aber weiss er die amüsantesten Beispiele zu bringen und der Seele ihre Bewegungen und Erregungen kunstvoll abzulauschen. Durch reichliche Citate wird auch vergangene Lebensklugheit und Menschenkenntniss dem gegenwärtigen Zweck dienstbar gemacht. Mit unverkennbarer Lust und Behaglichkeit ergeht er sich auf diesem Lieblingsgebiet, gleichsam froh, den schweren Philosophenmantel der theoretischen Untersuchungen los zu sein und sich mehr als Lebemann in minder strengem Gewand gehen lassen zu dürfen. Allerdings — wir können es nicht leugnen — artet jene Behäbigkeit nicht selten in eine fast belletristische oder journalistische Nonchalance aus und wird zu einer, die Strenge des Gedankens mindestens verdeckenden wo nicht überwuchernden Breite und Dissolutheit; diess namentlich in Red. I., der wir zunächst als der ausführlicheren zu folgen haben, um einige bedeutsamere Unterschiede der Red. II. an ihrem Ort bemerklich zu machen.

Dass wir es, zunächst jedenfalls, nur mit dem niederen Getriebe des praktischen Geists zu thun bekommen, lässt sich schon aus dem Namen „Passionen“ erwarten. Es ist nicht ganz richtig, an seine Stelle den Ausdruck „Affekte“ zu setzen; denn gerade

die reine „Passivität" soll damit zum Voraus proklamirt sein. Um hier nur kurz nocheinmal an seine Grundeintheilung des Bewusstseinsgebietes zu erinnern, so zerfiel dasselbe in Impressionen und Ideen — jenes die verschiedenen Momente des wirklichen Erlebens (äusserer Sinneseindruck oder unmittelbar wahrnehmende Vorstellung, z. B. das reale Sehen eines Hauses; innere Erregung, z. B. das wirkliche Gefühl von Hunger, Liebe etc.); dieses oder die Ideen aber sind die im Gedächtniss und der freien Phantasie bewahrten, bezw. modifizirten Kopien und abgeblassten Bilder jener wirklichen Vorgänge (Erinnerung an früheren Schmerz etc.). Die Passionen nun sind ihrer Natur nach auch zunächst und hauptsächlich Impressionen, etwa im Unterschied von der sinnlichen Wahrnehmung, wenn auf diese Differenz je Gewicht gelegt wird, als impressions of the internal senses zu bezeichnen (IV, 55). Der Mehrzahl nach aber wären sie unter die impressions of reflection oder secundary impr. einzureihen, welche auf Grund einer dazwischen tretenden Idee (z. B. Furcht bei der Vorstellung eines drohenden Uebels) auftauchen. *) Darum kommt jetzt die Reihe der Behandlung an sie, während die theoretische Philosophie vorwiegend die Ideen untersuchte. Immerhin aber wird sich bei aller Gleichheit mit andern Impressionen sagen lassen, dass die Passion ganz besonders stark den Eindruckskarakter an sich hat, dass in ihr als einer „sensible and violent emotion of the mind" (II, 192) der Geist noch weit mehr als bei dem ruhigeren theoretischen Vorstellen und Anschauen selbstlos bewegt wird. Viel besser, wie dort, lässt sich also auf diesem Gebiet als dem, der empiristischen Grundanschauung günstigsten und konformsten nachweisen (bezw. das Gegentheil übersehen!), dass die Bewusstseinselemente fix und fertig ohne irgend eine eigene Zuthat und Aktivität eben einfach da sind, kommen und gehen nach Belieben oder nach Gesetzen, die in ihnen selbst und nicht in einem dirigirenden Geiste liegen. — Das Missliche, was sich gegen Locke's bekannte ideas of reflection oder das Bewusstsein, sofern es das eigene und innere Geistesleben ausdrückt, einwenden liess, dass sie nemlich ihrer Natur nach keine wahrhafte Vorstellbarkeit besitzen und desshalb auf dem, das eigentliche Denken verkennenden weil durchgängigen Vorstellungsstandpunkt dieser ganzen Richtung

*) vgl. Band I. S. 114 Anm. u. 118.

kein rechtes Organ für ihre Auffassung, also keinen wirklich gesicherten Platz haben, genau dasselbe lässt sich in gewisser Weise auch gegen Hume's Passionen als impr. of reflection vorbringen. Indess käme diess streng genommen nur in Betracht, soweit sich theoretische Elemente und Ideen einmischen. Und wirklich werden wir in kaum erwarteter Inkonsequenz mehrere Beispiele solcher Art finden, wie völlig von seiner Erkenntnisstheorie verworfene Begriffe aus diesem Gebiet (namentlich das „Selbst") auf einmal eine ganz bedeutende Rolle spielen, weil sie hier eben schlechterdings nicht entbehrt werden können. Im Uebrigen dokumentiren die Passionen, ob nun streng vorstellbar oder nicht, das Recht ihrer Existenz durch ihre Gegenwart und eindrucksvolle Wirklichkeit so deutlich, dass jene Bedenken einer allzu skrupulösen Konsequenz nicht weiter Beachtung finden können. Der Philosoph hat auf praktischem Gebiet die Studirstube verlassen und ist ins Leben getreten, da darf man es nicht mehr so peinlich genau nehmen. — Ein zweiter, nicht minder wichtiger und für Hume erwünschter Punkt ist es, dass die Passionen gleichfalls stärker, als die theoretischen Vorstellungen, das niedrigere Getriebe des Geistes repräsentiren und weit grössere Unruhe der Bewegung zeigen. Denn gegenüber der ruhenderen Betrachtungsweise der Bewusstseinselemente bei Locke (und in der praktischen Philosophie statt der statisch-statistischen Darlegung Spinoza's) ist es ja Hume überall ganz vornemlich darum zu thun, nun auch die Lebens- und Bewegungsgesetze zu erforschen. Naturwissenschaftlich-experimentelle Behandlung hatte er schon auf dem Titelblatt für seinen ganzen Traktat über die menschliche Natur verheissen. Man konnte desshalb den theoretischen Theil eine Art von Mechanik des Bewusstseins nennen. Hier bei den Passionen aber ist der Ort für solche Darstellung so günstig und ausnehmend geeignet, dass er nicht versäumt, diess als Zweck und Grundkarakter der Untersuchung noch einmal ausdrücklich ins Gedächtniss zu rufen. „Der Gegenstand, sagt er am Schlusse des kurzen Abrisses in Red. II., ist damit nicht erschöpft; genug, wenn gezeigt ist, dass in der Entstehung und im Verlauf der Passionen ein gewisser regelmässiger Mechanismus herrscht, der so genau untersuchbar ist, als Mechanik, Optik, Hydrostatik oder sonst ein Zweig der Naturphilosophie." Soweit die Passionenlehre mit den theoretischen Fragen zusammenhängt oder parallel läuft, finden wir daher auch hier eine Art von Mechanik; wo sie die

ihr eigenthümlicheren Gebiete (Mischung u. s. w.) betritt, erinnert sie dagegen wirklich vielfach an die Chemie.

Mit diesem naturwissenschaftlichen Gesichtspunkt als dem beherrschenden hängt sogleich die Eintheilung der Untersuchung zusammen, die scheinbar nichtssagend und unmotivirt voransteht. Hume unterscheidet nemlich indirekte und direkte, heftige und ruhige Leidenschaften, ohne näher die Gründe dafür anzugeben. Bei dem ersten Gegensatz kommt es darauf an, ob der Mechanismus der Entstehung und Bewegung ein komplizirterer oder einfacher ist; beim zweiten liegt es auf der Hand, wie bloss die quantitativ-mechanische Betrachtung entscheidet; also beidemal haben wir gleich zum Eingang, ehe der Verlauf jene Theilung noch weiter motivirt, einen bezeichnenden Ausdruck des obigen Geists vor uns. Da nun je nach Umständen, wie wir später sehen werden, alle Passionen heftige oder ruhige sein und werden können, obwohl sich auch Manche von Natur schon zur Einen oder andern Klasse neigen, handelt es sich nur darum, auf Grund der ersten Eintheilung die konkreten Leidenschaften zu rubriziren und in gewisse Klassen zusammenzustellen. Es sind das im Wesentlichen drei Gegensatzpaare, nemlich Stolz und Kleinmuth, Liebe und Hass mit Wohl- und Uebelwollen oder Mitleid und Schadenfreude (Neid), endlich Hoffnung und Furcht. Die endlose Masse der andern mag je als Abart und Schattirung dieser Hauptpassionen angesehen und mühelos aus ihnen abgeleitet werden. Von der paarweisen und polaren Gliederung abgesehen, scheint das zunächst wieder eine ziemlich willkürliche und aphoristische Herausgreifung von Einzelnem aus der Menge des empirischen Details zu sein. Und es ist in der That eine bemerkenswerthe Eigenthümlichkeit Hume's, die sich ganz besonders in diesem praktischen Theil zeigt, dass er es fast eigensinnig unterlässt, Gründe seines Gangs und Gesichtspunkte seiner Anordnung anzugeben. Die Abneigung gegen alles schulmässige Systematisiren, welche wir überhaupt bei unseren Engländern finden, glaubt vor Allem auf dem Boden der lebendigen Wirklichkeit im vollsten Recht zu sein. Indess verräth sich meist bei näherem Zusehen, dass diess wenigstens von Hume eigentlich doch nur eine künstliche Caprice und Laune ist, indem in Wirklichkeit dem unbeirrt Suchenden der Faden eines guten Zusammenhangs sich ent-

deckt.*) So auch hier bei der Eintheilung der verschiedenen Passionen. Weniger möchte ich**) der Ethik vorgreifend wieder daran erinnern, wie dieselbe allezeit und besonders ausgeprägt beim englischen Karakter in den Gegensätzen des stolzen Selbstbewusstseins und der sich schmiegenden Unterordnung unter ein Anderes sich bewegt. Hier liegt noch näher, ganz einfach von der physikalischen Grundanschauung aus an die Gegensätze der Hebung und Senkung (daher einigemal die Ausdrücke elevation und depression), der Anziehung und Abstossung oder endlich der schwebenden Oscillation zu denken; damit dürfte die herausnehmende Wahl eben jener Paare genügend erklärt sein.

Beginnen wir die Reihe der indirekten und zunächst noch einfachen Passionen mit Stolz und Kleinmuth oder pride and humility. Richtiger wäre freilich der Gegensatz, den Hume vornemlich meint, mit Hochmuth (oder Grossmuth) und Kleinmuth ausgedrückt, wenn erstere Worte bei uns noch in dem moralisch indifferenten ursprünglichen †) Wortsinn üblich wären, der sich höchstens in dem seltenen Adjektiv „hochgemuth" erhalten hat. Von einer sittlichen, lobenden oder tadelnden Betrachtung „im gewöhnlichen Kanzel- oder Kathedersinn" soll hier nemlich ausdrücklich noch nicht die Rede sein. — Was sind nun zunächst laut der rein empirischen Thatsächlichkeit die Elemente, welche den Stolz (wie mutatis mutandis das genau entsprechende, daher nicht besonders zu behandelnde Gegentheil) ausmachen? Eine Definition ist von ihm als einfacher Bewusstseinserregung oder Impression entbehrlich, aber auch nicht eigentlich möglich, sondern nur die Angabe der begleitenden, mit hereinkommenden Umstände. Objekt des Stolzes ist das Selbst, dessen „view" dabei immer stattfindet. Warum das, lässt sich nicht näher sagen; es ist einfach, wie die Beständigkeit und Stetigkeit der

*) Diess gilt, gelegentlich bemerkt, auch von der lockeren Essayform in Red. II., wo die einzelnen Probleme mehr nur scheinbar ohne Verknüpfung neben einander stehen und je für sich diskrete Ganze bilden.

**) Mit Feuerlein in der Zeitschrift „Der Gedanke".

†) Denn allerdings hat sich, worin die relative Wahrheit des nur übertreibenden Empirismus liegt, der höhere Gedanke, ähnlich wie bei den Präpositionen in ihrer anfangs bloss lokalen und temporalen Bedeutung, aus der Schaale der sinnlichen Anschauung oder Vorstellung vermittelst des Begriffs „Bild" erst herauf- und herauszuarbeiten gehabt.

Thatsache beweist, eine natürliche, originale und instinktive Einrichtung unsrer Seele, dass das, was wir Stolz nennen, in erster Linie seine Beziehung auf das Selbst nimmt. Sodann ist das Wesen („the particular emotion") dieser Passion das Gefühl des Angenehmen.*) Was ist aber ihre Ursache? Stammt sie unmittelbar vom Selbst, d. h. entspringt sie ohne weiteres aus der eigenen Natur, wie etwa der Hunger, oder braucht sie, wie der Geschmack durch Gaumen und Objekt konstituirt wird, wenigstens die mitwirkende Assistenz einer andern, dazukommenden Ursache? Letzteres ist erwiesen durch die Erfahrung, wie durch die vorausgehende Erwägung, dass im ersteren Fall nicht abzusehen wäre, warum dann nicht Stolz und Kleinmuth allezeit mit gleichem Recht und gleicher Stärke, bezw., da sie entgegengesetzt sind, keins von Beiden vorhanden wäre. Warum jedoch wirken diese äusseren (d. h. Extra-) Ursachen? Auch das hat natürliche Gründe, wie die Gleichheit oder doch geringe Schwankung in der Stolzerregung unter den Menschen zeigt. Original aber kann man den Grund nicht für jedes einzelne Ding, das Stolz wirkt, nennen; man denke nur an die Vielheit der Ursachen, an ihr Auf- oder Abkommen durch die Mode u. s. w. Die Natur ist überall sparsam in ihren Prinzipien; daher ist auch hier anzunehmen, dass in den, Stolz erregenden Dingen gewisse Allen gemeinsame Momente die Wirkung hervorbringen. Diese Momente sind, was wenig Beobachtung schon lehrt, für's Erste das Vermögen oder die Qualität, Annehmlichkeit, und zwar wohlbemerkt „a separate pleasure", zu geben. Für's Andre müssen dieselben in irgend einer Beziehung zum Selbst als Theil, Besitz oder sonst was an demselben stehen. Vergleichen wir endlich die Eigenthümlichkeiten der empirischen Stolzursachen mit dem obigen Wesen des Stolzes, so liegt nun auf der Hand, warum beide in einem (ächt Hume'schen) Kausalzusammenhang stehen. Wir haben nemlich eine, ja sogar eine doppelte Relation und Verwandtschaftsbeziehung zwischen identischen oder doch correspondirenden Ideen und Im-

*) Es entspricht ganz seiner antisystematischen Art, keine allgemeine Betrachtung über die im Folgenden immer wiederkehrenden, ja geradezu bestimmenden Begriffe von Lust und Unlust voranzuschicken. Und doch hätte z. B. die Spinozische Definition der Lebens-Förderung und Hemmung gerade hier beim Stolz und überhaupt im Zusammenhang einer so naturwissenschaftlich gefärbten Untersuchung treffliche Dienste gethan.

pressionen, die Relation von Selbst zu Selbst, von angenehm zu angenehm. Nun findet aber nicht nur, wie die Erkenntnisslehre zeigte, unter den Ideen auf Grund der Relationen eine Assoziation statt, sondern dasselbe gilt auch als Attraktion der Impressionen, die sich jedoch bloss nach dem Gesichtspunkt der Aehnlichkeit gesellen. Beide Arten von Assoziation verstärken einander, weil der Uebergang nur um so leichter wird (der Aerger über A gibt leicht Aerger über a, und zwar grösseren als über b). Sind freilich Beide wider einander, so schwächen sie sich auch, wovon wir später wiederholt erfahren werden; und hiebei erweist sich die Passion oder Impression naturgemäss als stärker, denn die Imagination und Idee. Wenden wir jetzt diess Gesetz auf unseren gegenwärtigen Fall an. Offenbar haben die Organe des menschlichen mind eine gewisse Disposition, die Passion Stolz zu gebären. Durch Ursachen nun, welche in zweifacher Hinsicht damit verbunden sind, werden diese Organe in Bewegung gesetzt als durch die veranlassende Gelegenheit*) oder den äusseren Anstoss. Jene Relation, auf welche Alles ankommt, muss indess, um Stolz und nichts Andres zu geben, in beiden Beziehungen sehr enge sein. Das betreffende angenehme Objekt muss uns eigen gehören oder doch nur mit Wenigen gemeinsam sein; auf die Pracht der Sonne, auf Licht und Luft oder auch auf ein schönes Thier im freien Wald ist Niemand stolz. Ferner muss es nach seiner Annehmlichkeit recht in die Augen fallen und auch Fremden sich bemerklich machen; stille Vorzüge kommen hier nicht in Betracht. Es muss uns konstant und dauernd eignen (ein rasch vorübergehendes Unglück demüthigt nicht, wie es z. B. eine chronische, namentlich auch Andern widrige Krankheit thut); endlich muss es sich noch dem bestimmenden Einfluss allgemeiner Regeln und Weltansichten, welche gerade herrschen, unterwerfen. Aus diesen limitirenden Gründen trifft Stolz und Kleinmuth nicht durchaus, wie man erwarten sollte, mit realem Glück oder Unglück zusammen. — Allein solche Einschränkungen sind eher als eine Bestätigung, denn als eine Ausnahme von dem herrschenden Relationsgesetz anzusehen. Dasselbe vermag sogar die Feuerprobe des strengen „imagina-

*) Selbst dem Wort nach der, in seiner Wichtigkeit für Hume so naheliegende Okkasionalismus, d. h. auf dem minder skeptischen praktischen Gebiet das zulässige Minimum von Kausalität!

tiven“ Experiments auszuhalten, wie es Hume wieder ganz im (Bakonischen) Geist seiner psychologischen Untersuchung bei Liebe und Hass, aber zugleich rückwirkend für unsre Frage anstellt, „to confirm this system“. Es werden in acht Fällen die verschiedenen Kombinationen durchgenommen, welche die Relation zulässt; es wird untersucht, ob eine oder zwei Ideenrelationen zureichen, sodann eine Impression, hierauf zwei hereingenommen und dann wieder rückwärts Stück für Stück (im experimentum crucis) abgezogen, um zu sehen, was diese stetige Veränderung der Gesichtspunkte und Verhältnisse nach dem Zeugniss reicher Lebensweisheit für ein Resultat in unsrer Sache ergebe. Durchaus stellt sich dabei die Nothwendigkeit der obigen Doppelrelation heraus. — Die konkrete Ergänzung dieser Experimente, ebendaher nicht frei von breiter Wiederholung, ist die Art, wie er nun die verschiedenen, im Leben vorkommenden Ursachen des Stolzes einer eingehenden Musterung unterwirft, um auch hier überall die bestimmende Formel als das ihm Wichtigste nachzuweisen. Der wiederum nicht ausgesprochene Gang läuft von Innen (vice and virtue, noch nicht moralisch, sondern nur als Passionen betrachtet, daher auch mit Witz und Dummheit zusammengestellt) über körperliche Vorzüge (beauty) nach Aussen (external advantages als Hauptgebiet und besonders, vermöge eines gewissen Kausalzusammenhangs mit dem Besitzer, riches and property), um schliesslich in dem Urteil Andrer (fame) das Ganze noch einmal sich spiegeln zu lassen. Diese scheinbar sehr unberechtigte Zusammenwerfung disparater Momente hält er doch für nöthig (und zwar mit Grund noch mehr bei Liebe und Hass), in ihrer nun eben einmal empirischen Berechtigung, weil thatsächlichen Geltung darzuthun. Meist werde, um die hier nöthige Lust oder den Schmerz zu erzeugen, wissentliche Absicht Andrer, bezw. eigenes oder fremdes Verdienst und Schuld verlangt. Allein diess sei faktisch bei konstanten Qualitäten nicht erforderlich; Hässlichkeit z. B. oder Narrheit, obwohl rein unfreiwillig, seien und bleiben der Welt widerwärtig und verächtlich. Nur bei Handlungen, die ihrer Natur nach vorübergehend seien, komme es in Betracht; durch die zu Grund liegende Absicht hafte erst die sonst schnell verfliegende That an ihrem Urheber; auch sei zuweilen nur sie oder die im Thun ausgedrückte Gesinnung (z. B. der Verachtung) das, was an der, für sich selbst gleichgültigen Handlung den Betroffenen schmerze.

Das Eine Mal schwäche sich oder fehle sogar die nöthige Relation der Ideen (Selbst; bei Liebe und Hass ein Andrer), das andre Mal finde gar keine eigentliche Impression statt, wenn nicht Absicht und Schuld vorliege. Nur desshalb also, um die Doppelrelation herzustellen oder zu stärken, sei sie erforderlich. Aber auch ohne sie komme der Erfolg zu Stand, nur dass dann in rascherem Vorübergehen derPassion seine psychologische Schwäche sich zeige. Bei der absichtslosesten Schädigung, die Einem grossen Schmerz verursache, bilde sich wenigstens zunächst Hass und Widerwillen gegen den Thäter; ein Verurteilter wird auch dem gerechtesten Richter gram sein, der Bewerber um ein Amt selbst den zur Mitbewerbung vollberechtigten Gegenkandidaten gewissermassen als Widersacher ansehen, ja, wie die Erfahrung zeigt, ihn vielfach nach Kräften zu verdächtigen suchen; der Soldat in der Schlacht endlich pflegt den ihm völlig unbekannten Gegner durchaus als persönlichen Feind zu betrachten.

Wir gaben diese merkwürdige Analyse des Stolzes mit solcher, das eigenthümliche Wesen Hume'schen Denkens illustrirender Ausführlichkeit, weil sie als Probe auch für andre, bei Hume nochmals gleich sorgfältig untersuchte Passionen dienen kann. So ist der Fall bei Liebe und Hass wieder ganz derselbe, nur dass statt des Selbstes beim Stolz hier ein anderes (vernünftiges) Wesen das Objekt bildet; im übrigen aber ist die nemliche Doppelrelation erforderlich. Allein der Einwand liegt hier noch näher, dass eine so verwickelte Maschinerie gar nicht nöthig sei, sondern Liebe und Hass wenigstens vielfach in direktester Weise aus der Seele entspringen. Dem begegnet er in den Abschnitten über die Verwandtenliebe (love of relations, wie es bezeichnend äusserlich gleich heisst) und über die Liebe der Geschlechter untereinander, in welcher der sinnliche, als direkt zugestandene Trieb nur Ein Moment neben dem ästhetischen Wohlgefallen und der ruhigen Freundschaft bildet. Bei der Verwandtenliebe (die elterliche als unmittelbaren Instinkt vielleicht ausgenommen)*), zu welcher sich als etwas Aehnliches die Bevorzugung von Landsleuten, Nachbarn, Leuten von gleichem Temperament, u. dgl. gesellt, scheint nun allerdings, gegen das Prinzip, nur Eine Relation, die der Ideen (Andere — Selbst) vorzuliegen, während oft die Impression des Angenehmen, also

*) Red. II!

auch die entsprechende Relation fehlte. Dem ist aber nicht so. Die Auffassung des Selbst ist immer sehr lebhaft; diess verleiht vermöge der Relation zum Andern, welche Verwandtschaft oder wie immer heisst, auch der ganzen Auffassung des Andern, seiner Worte, Handlungen und sonstigen Angelegenheiten eine erhöhte Lebhaftigkeit, ein wärmeres Interesse. Eben das aber ist, wofür der Unterhaltungs- und Geselligkeitstrieb der sonst gelangweilten und stumpfen Menschen zeugt, das gesuchte Angenehme, das zur parallelen Eigenschaft der Liebe auf die alte Art in Relation steht. (In eigenthümlicher, aber für den englischen mehr sozialen, als gemüthlichen Familien- und Stammhalterkonservatismus bezeichnender Weise wird hieraus erklärt, wie der pietätsvolle Familiensinn der Kinder durch das Bekommen eines Stiefvaters mehr geschwächt werde, als durch eine Stiefmutter, sofern der Mann als dominirendes, die Imagination stärker anziehendes Prinzip, wenn er fremd hereinkomme, die Relation durch Abziehung mehr störe, als die Frau). — Indem somit Alles auf den Fluss und Rückfluss der Relationen oder, wie Hume sagt, auf die Vibration des Gedankens ankommt, kann es nicht Wunder nehmen, dass Stolz und Liebe über die Grenze, zu der sie von ihren Ursachen zunächst berechtigt sind, zu schweifen, ja bei der nahen Verwandtschaft ihrer Elemente einander auch gegenseitig hervorzurufen pflegen. Die Liebe zu A (König) wird leicht durch blosse Ausdehnung ohne besondern Grund Liebe zu a (Unterthan), zu α u. s. w.; weniger leicht geschieht diess umgekehrt; denn es ist eine Eigenheit der Passionen, dass sie lieber fallen als steigen, lieber vom Grossen zum Kleinen, als entgegengesetzt, gehen. Der Zuwachs, welchen die bleibende Anfangspassion im ersten Fall erhält, ist unbedeutend, als wäre es die nemliche geblieben; die Seele verharrt somit wesentlich in der gleichen Disposition, was ihrer Neigung mehr zusagt als grosse Veränderung, somit Anstrengung.*) Ein gegentheiliges Gesetz herrscht in der Erzeugung von Stolz durch Liebe und umgekehrt. Im Fall der Trefflichkeit eines Bruders sind Stolz auf ihn und Liebe zu ihm völlig koordinirt und wechselseitig verbunden. Dagegen wird z. B. mein Stolz auf mich, wegen irgend eines Vorzugs, in mir noch keine Liebe zu meinem Bruder hervorrufen, obwohl die nöthige Doppelrelation dazu vor-

*) vgl das deutlich vorschwebende Trägheitsgesetz der Mechanik.

handen wäre. Der Grund ist die sehr lebhafte, immer genau präsente Idee oder vielmehr Impression*) des Selbst, welche darum mit einer von Nichts sonst erreichten Stärke im Bewusstsein ist. Daher kommt in unserm Fall die Imagination kaum oder gar nicht davon los, um etwa auf die Idee des Bruders überzugehen. Denn im Unterschied von den Passionen geht sie gerade lieber vom Kleinen zum Grossen, vom Schwachen zum Starken, vom Fernen zum Nahen, das ihr mehr Eindruck macht und sie desshalb kräftiger anzieht.

So bildet also jedenfalls bei den einfachen und Grundpassionen, die wir bisher betrachtet, der Mechanismus wirklich von Anfang bis Schluss das bestimmende Gesetz. Diess gibt der Auffassung jene simple Natur, welche auch bei den theoretischen Fragen (z. B. der Kausalität) als Hauptempfehlung gelten muss. Und wie der Anatom seine Beobachtungen auch auf die Zoologie auszudehnen hat, darf nicht minder bei dieser anatomy of mind die jedesmalige Bewährung an den Thieren nicht fehlen, wie diess Hume wenigstens bei Stolz und Liebe geflissentlich und höchstens mit der Einschränkung thut, dass er sagt, die Thiere werden vorwiegend nur von den unmittelbar gegenwärtigen sinnlichen Eindrücken und weniger von Erwägungen des Vergangenen oder Künftigen bestimmt; im Uebrigen aber sei die thatsächliche Wirklichkeit, also auch deren Erklärung wesentlich dieselbe, wie bei den Menschen, somit für Beide nur eine möglichst einfache und nieder gehaltene richtig.

Komplizirter und schwieriger wird Alles, wenn wir uns nunmehr zu den Zusammensetzungen und Mischungen der Passionen wenden. Während nemlich die Ideen entsprechend der Ausdehnung und Solidität einander in spröder Undurchdringlichkeit gegenüberstehen und nur äusserlich an einander gefügt werden können, ist es eine Eigenthümlichkeit der Impressionen, dass sie schon bei der Zusammensetzung sich enger an einander schliessen, ja sogar ähnlich den Farben, Tönen und andern sekundären Qualitäten eine förmliche Mischung eingehen können, in der ein ganz Neues entsteht. Kein Wunder, dass die „bisherige Hauptzierde des Systems, die grosse Einfachheit nicht mehr im gleichen Masse möglich ist; ob auch keine Widersprüche sich ergeben, so kommen doch nunmehr mancherlei „Ingredien-

*) vgl. die theoretischen Aussagen hierüber, Band I. S. 225.

zien" in Betracht, welche mit Liebe und Stolz Verbindungen eingehen und Nebenformen oder Spielarten in mannigfachster Weise bilden". In der That lässt das Folgende an Klarheit und konsequenter Präzision manches zu wünschen übrig: die Prämissen verwickeln sich sozusagen in ihre eigenen Füsse; bald da, bald dort ist eine Ausnahme und ein Hilfsgesetz nöthig, um der Sache fortzuhelfen, so dass Hume selbst gelegentlich gesteht, ein solches „run" von Einem Prinzip zum Andern je nach Bedürfniss sei freilich nicht eigentlich philosophisch; nicht abgeleitete und kaum unterbringbare neue Begriffe treten unmotivirt als Contrebande ein; kurz, die Grundanschauung beginnt sich bereits wieder als zu nieder gegriffen und daher für die Erklärung der Wirklichkeit ungenügend zu erweisen, was wir ja als das gemeinsame Schlussschicksal aller Hume'schen Ausführungen finden. Die frühere Beiziehung des Thierlebens wird daher bei den folgenden Fragen „der Kürze wegen" lieber unterlassen, obwohl ausdrücklich daran erinnert und ihre Möglichkeit doch noch behauptet wird.

Es geschieht ganz im Sinn und Geist der bisherigen Untersuchung, wenn vollends die nunmehr zu betrachtenden Passionen weit weniger um ihrer selbst willen, oder nach ihrem eigenen innern Wesen, denn vom dominirenden Standpunkt der Bewegungsgesetze aus mehr als Beispiele des Verbindungs- und Mischungsprozesses, als Ingredienzien (chemisch) oder Momente (logisch) der zuerst behandelten Grundpassionen vorgeführt werden. Ganz deutlich ist diess bei den zuerst und mit grösster Kürze behandelten Passionen benevolence und anger, oder Wohl- und Uebelwollen. Dieselben sind erfahrungsmässig immer mit Liebe und Hass verbunden, denen es im Unterschied von den in sich ruhenden Erregungen Stolz und Kleinmuth eigen ist, einen über sich selbst hinausgehenden Wunsch bei sich zu führen. Trotzdem wäre es falsch zu sagen, dass Wohlwollen als das „end" oder die Tendenz der Passion Liebe so wesentlich zu ihr gehöre, wie früher cause oder object; denn die Erfahrung zeigt, dass Liebe sehr oft lange allein ist, während jener Wunsch — und dann allerdings immer mit Sicherheit — erst bei der Vorstellung von Glück oder Unglück des Geliebten auftaucht. Es ist somit nur die Behauptung möglich, dass beide durch eine originale Konstitution der Natur als „correspondents" mit einander verknüpft sind. In abstracto — wird ausdrücklich gesagt — läge kein

Widerspruch darin, wenn Liebe mit Uebelwollen, Hass aber mit Wohlwollen gesellt wäre: denn der jetzige Stand ist nur „an arbitrary and original instinct implanted in our nature" — eine Anschauung, in welcher sich die Auffassung des Geistes als lediglich inaktiven und kausalitätslosen Aggregats fix und fertiger Gebilde oder Lebensmomente zur äussersten, abstrusen Spitze gesteigert zeigt! Kein Wunder daher, dass sowenig Neigung sich findet, eben diese ihrer Natur nach aktiven und strebenden Passionen („desires") ihrem eigentlichen Wesen nach genauer zu erforschen. — Weit eingehender, weil grössere und weniger missliche Gelegenheit zur Darlegung ihres Lebens- und Bewegungsprozesses gebend, sind die Passionen behandelt, welche (als indirekte) unter den gemeinsamen Begriff der compassion fallen. Mitfreude*) und Mitleid (pity) sammt ihren Gegensätzen envy und malice (Neid und Schadenfreude) sind mit den bisherigen Leidenschaften love und benevolence zwar nahe verwandt und können als ihr Konterfei betrachtet werden; doch haben sie einen etwas sekundären Karakter und stellen sich mehr als abgeleitete Spielarten dar, die durch eine besondere Wendung des Gedankens oder der Imagination variirt sind.**) Diess Sekundäre oder die „Wendung der Imagination" besteht darin, dass wir bisher Passionen hatten, die, obwohl von mancherlei äusseren und fremden Ursachen bestimmt, dennoch als Gesammtprodukt derselben ihren primären und eigentlichen Sitz im Subjekt selbst besassen. Jetzt aber kommen solche in Betracht, die zunächst im Anderen leben und sich nur nachträglich im Subjekt, das den Standort der Betrachtung bildet, widerspiegeln und ein abgeleitetes, sei's übereinstimmendes, sei's entgegengesetztes Dasein geben — natürlich ein willkommener Gegenstand für eine Theorie, in welcher Bild und Spiegelung von Anfang an Lieblingsbegriffe sind.

Wenn bisher die Relation der beherrschende Grundbegriff war, um die atomistischen Elemente in Beziehung zu einander

---

*) Wofür Hume, — wie eigentlich auch das Deutsche — kein eigenes Wort hat, wesshalb der Begriff etwas störend mit seiner Gattung compassion oder sympathy zusammenfliessen will — vielleicht eine ethische Andeutung der Sprache, dass diess die einzig natürliche Art der Mitempfindung sei, wo fremdes Glück vorliegt.

**) Unverkennbar wird besonders hier der Gang Hume's ziemlich verwirrt, die Uebergänge abrupt und die Konsequenz schwankend.

zu bringen, so tritt jetzt die Sympathie an diese Stelle ein, um — nur sprachlich von compassion verschieden — in einem Ausdruck die Thatsache zu fixiren, dass allenthalben Passionsübergänge von Subjekt zu Subjekt stattfinden. Denn mehr als die Formel für eine Thatsächlichkeit, etwa der Name für eine besondere Potenz des Geists kann auch diess, hier und im ganzen weiteren Verlauf grundwichtige Ding „Sympathie“ vollends für Hume nicht sein. Schliesslich ist es ja nichts anderes, als das alte wohlbekannte Assoziationsprinzip, wirkend nicht mehr bloss innerhalb des individuellen Bewusstseinsrayons, sondern nunmehr übergreifend von Geist zu Geist. — Die Sympathie, so führt Hume dieses Lieblingsthema immer und immer wieder an verschiedenen Orten aus, ist die Seele und das belebende Prinzip aller Passionen und Wünsche, ja sogar der ästhetischen Eindrücke. Sie ist vor Allem unleugbare Thatsache bei Thieren und Menschen, wo sie sich äussert im Geselligkeitstrieb, daher man sie in der Menschenwelt nicht nur bei Kindern und Frauen suchen darf, sondern auch bei ernsthaften Männern finden wird. Die menschlichen Seelen verhalten sich zu einander wie Spiegel, indem ein beständiges Hin- und Herstrahlen vom Einen zum Andern, ein stetiger Austausch der individuellen Bewegungen statthat. Wäre das nun eine theoretisch indifferente Spieglung und bloss kontemplative Auffassung, so könnten wir nichts Besonderes daran finden, das nicht bereits unter die allgemeinen Erkenntnissgesetze fiele. Aber es ist Sympathie, ein Mitfühlen und Mithaben der Passionserregung. Hierin liegt als Neues, dass ein zunächst nur Theoretisches, die Idee der fremden Passion (denn impressionsmässig wahrnehmbar im strengen Sinn des Worts ist dieselbe nicht) sich verwandelt in ein Praktisches, in die (innere) Impression der Passion selbst. Den Schlüssel für die Erklärung einer solchen verstärkenden und steigernden Verwandlung gibt uns die Art an die Hand, wie auf theoretischem Gebiet das Wesen des „belief“ oder Glaubens an ein nicht sinnlich Präsentes ganz analog eruirt wird. Der Eindruck des Selbst ist, wie wir schon hörten, der allerlebhafteste. Diess theilt sich, durch die Relation der wesentlichen Gleichheit aller Menschen, sogleich auch der Auffassung des Andern mit, in besonderer Stärke, wie wir oben sahen, wenn die allgemeine Gleichheit der Menschennatur noch durch verwandt- oder landsmannschaftliche Bande erhöht wird. Ausserdem ist die theore-

tische Auffassung der fremden Passion schon an sich selbst sehr lebhaft, da dieselbe, obwohl eigentlich unsichtbar, doch durch Mienen und Worte ihre Realität beurkundet. Kurz, die Konzeption der fremden Leidenschaft ist aus all diesen Gründen so lebenswahr und stark, dass die blosse Idee, der ruhig theoretische Gedanke sich unmerklich zum Stärkegrad einer Impression, eines wirklichen Eindrucks erhebt und wir nicht bloss kalt wissen, was der Andre fühlt, sondern in warmer Erregung dasselbe fühlen. — Von diesem, hiemit ganz in seiner sonstigen Weise psychologisch erklärten Prinzip wird nun der ausgiebigste Gebrauch gemacht. Schon bei Stolz (und Liebe) kam es vorgreifend in Betracht, indem z. B. die „love of fame" als wichtige sekundäre Ursache des Stolzes neben den primären, eben hieraus abgeleitet wurde. Das Lob Anderer ist der Reflex unserer eigenen Empfindung Stolz, oder Ausdruck des Vergnügens, das unsere Vorzüge dem Andern machen (d. h. nach der obigen Erörterung, der Liebe, welche sie in ihm gegen uns erwecken). Indem wir nun sympathisch diess Vergnügen des Lobenden mitempfinden, haben wir doppelten, direkten und indirekten Genuss unserer Trefflichkeit, somit natürlich erhöhten Stolz. Daher das Urteil geachteter, weiser Menschen mehr Eindruck macht, als das von Thoren oder geringen Leuten, weil dort die erforderliche Relation für die Sympathie eine stärkere und lebhaftere ist. Daneben dient fremde Autorität auch noch dazu, die natürlich leicht trügerische, also in sich unsichere Selbstbeurteilung über ihre Wahrheit zu beruhigen. — Wie stellt sich nun die Sache auf dem eigentlichen Gebiet der compassion (im konkreten Sinne) mit ihren verschiedenen Unterarten? Streng genommen sollte nach dem Wesen der Sympathie genaue Gleichheit der Passion im Einen, wie im andern Subjekt als dem Spiegel oder Echo des Ersteren stattfinden. Diess stimmt indess gar nicht mit der Wirklichkeit; vielmehr wandelt sich die strenge Gleichheit mit einem Andern neben dem Selbst leichtlich ab in den verwandten, aber doch sehr wesentliche Modifikationen bringenden Begriff der Vergleichung. Es ist eine allgemeine Beobachtung, dass wir weit weniger nach Vernunft, als nach Massgabe der Komparation Grösse und Werth der Dinge taxiren; diess ebensowohl bei körperlichen und geistigen Sensationen, als bei den eigentlichen Passionen (Relativität von kalt und warm, von hoch und nieder, von schön und hässlich u. s. w.). Wie ist

diess möglich, wo doch das Objekt und die Idee (image) sich ganz gleich bleiben, ob etwas Grösseres oder Kleineres, Bedeutenderes oder Geringeres vorangeht, bezw. folgt? Die Ursache ist wiederum eine innerpsychologische und liegt nicht in der unmittelbaren, sondern in einer begleitenden Impression. Nach einem allgemeinen, sehr wichtigen Gesetz ist nemlich jede Sensation oder Idee mit einer entsprechenden Erregung der Lebensgeister verbunden, welche durch viele Gewohnheit unmerklich wird, aber desswegen doch nachweisbar bleibt. Der (ästhetische) Eindruck des Meeres z. B. oder sonst sehr grosser Dinge ist eine zusammengesetzte Wirkung aus vielen solchen, für sich unmerklichen Theilemotionen gebildet.*) Folgt nun auf die Idee von etwas Grossem mit entsprechend starker Emotion ein Kleines und eine schwache Erregung, so ist letzteres zwar auch in diesem Zusammenhang, was es an sich ist; allein die beiden Emotionen, die als wesentlich gleichartig sich besonders zur Vergleichung eignen, dauern eine Weile nebeneinander, und so drückt die grosse ihre kleine Nachbarin noch unter das objektivrichtige Niveau herunter. Weil man sich aber gewöhnt hat, aus der Grösse der Erregung auf diejenige der Ursache zu schliessen, sinkt schliesslich auch das Objekt in einer solchen unvortheilhaften Nähe. Wenden wir diess auf unseren Fall an, so erscheint das eigene Glück grösser durch Vergleichung mit fremdem Unglück, welches somit Vergnügen bereitet — diess die Schadenfreude und boshafte Lust an fremdem Schmerz. (Selbst innerhalb des eigenen Lebens erklärt sich hieraus das „olim meminisse juvabit“ bei traurigen Erfahrungen). Umgekehrt macht sich der Neid als durch Vergleichung entstehende Unlust am Glück Anderer. Da es auch hier wieder durchaus auf die mechanische Relation ankommt, so wird mit ausführlichster Breite und überwuchernder Beispielsmasse hervorgehoben, dass resemblance und proximity des Beneideten erforderlich seien, um die, bei allzugrossem Missverhältniss oder qualitativer Verschiedenheit der Situation ruhende Leidenschaft zu erwecken. Was nun also nach

*) vgl. hiefür, sogar dem Beispiel nach stimmend, die Leibniz'sche Theorie von den unendlich kleinen unbewussten Vorstellungen. Hume's mehr gefühlsmässige als theoretische Fassung ist wohl richtiger und streift einen für Aesthetik und Religion grundwichtigen Gedanken, nemlich das beständige Mitklingen des Gefühls, in seiner prinzipiell-centralen Bedeutung, wenigstens an, ohne ihm noch weitere Folge zu geben.

dem ersten Prinzip der Sympathie Lust und Schmerz erregt, gibt durch diese Vergleichung als umgedrehte Sympathie Schmerz und Lust. — Nun fragt es sich, welche von diesen beiden Betrachtungsweisen siege, die direkte, welche mit dem Andern in sich fühlt, oder die indirekte, welche sich zu seiner Vergleichung mit dem eigenen Selbst wendet. Nach den wiederholten Aussagen über die überwiegende Stärke des Selbstbewusstseins müsste eigentlich immer die zweite, indirekte Auffassung stattfinden, also Neid oder Schadenfreude zum mindesten die Hauptrolle spielen, wo nicht gar allein herrschen. Diese Konsequenz mag Hume nicht ziehen und kann es auch angesichts der jedenfalls getheilten Wirklichkeit nicht. Die Entscheidung aber, in welchem Fall das Eine oder Andre stattfinde, gibt er, indem er sich zu seiner Lieblingsbetrachtung wendet und untersucht, welche und wie motivirte Verbindungen (oder wie er es noch häufiger nennt, Mischungen) die Kompassion mit den bisherigen Passionen, namentlich Liebe und Wohlwollen sammt Gegensätzen, eingehe. Es ist Erfahrungsthatsache, nicht nur, dass häufig fremdes Leid Mitleid erregt, sondern dass sich dazu auch Wohlwollen und Liebe gesellt. Wie ist diess möglich, während doch sonst nur verwandte Passionen, angenehme mit angenehmen und das Gegentheil, sich assoziren? Hiefür ist zu beachten, dass nicht die eigentliche und unmittelbare Sensation einer Passion allein massgebend ist, sondern ebensogut ihre ganze Tendenz (bent, direction, tendency), von Anfang bis zu Ende, entscheiden kann. Das Einemal also assoziren sich die Passionen nach ihrer unmittelbaren Qualität, das andere Mal nach ihrer weiterschauenden Absicht. Benevolence z. B. ist der Wunsch oder die Tendenz fremden Glücks; pity ist — freilich ohne Ableitung im Bisherigen — gleichfalls dieser Wunsch. Daher können Beide sich bis zur Ununterscheidbarkeit miteinander und mit Liebe mischen, obgleich die Sensationen die entgegengesetzten sind. — In welchem Fall aber gibt die Sensation, in welchem die Tendenz den Ausschlag? Aecht Hume'sch ist die Entscheidung wieder rein quantitativ. Ersteres findet statt, wo die Sympathie nur schwach ist. Kleines, weniger in die Augen fallendes Unglück eines Andern zunächst sympathisch mitempfunden erzeugt leicht Verachtung und Uebelwollen gegen denselben, der Unglückliche hat keine Freunde. Das Letztere aber tritt ein, wo grosses Unglück vorliegt. Alsdann wird die Sympathie vermöge ihrer Stärke eine doppelte

oder „extensive“, die Imagination bleibt nicht mehr bei dem augenblicklichen Stand haften, der als Unglück auch im Mitfühlenden nur unangenehme Empfindung erregte, sondern richtet ihren Blick weiter auf's Künftige und wird damit Wegwunsch des Unglücks oder Wohlwollen und Liebe. Daher es für die Menschen günstiger ist, durch Einen, Aufsehen erregenden Schlag, als durch langes Siechthum ihrer Verhältnisse Schaden zu leiden.

Wenn schon im Bisherigen die Lieblingsvorstellung der Passionsmischung sich geltend zu machen suchte, selbst wo es sich genau besehen nur um eine mehr oder weniger äusserliche Zusammensetzung handelte, so kommt nunmehr jene zu ihrem berechtigten Ausdruck vollends auf dem Gebiet der direkten Passionen, welche uns noch kurz beschäftigen. Dieselben entstehen unmittelbar aus der Anschauung oder Vorstellung von gut und übel, beziehungsweise, da diess nur scheinbar objektive Unterschiede sind, aus deren subjektivem Korrelat Lust oder Pein. Hierher gehören alle Formen von Wunsch oder Abneigung, in welchen das mind vermöge eines originalen Instinkts strebt, sich mit dem (gegenwärtigen oder nur vorgestellten) Gut zu einen, das Uebel aber zu meiden. Am bemerkenswerthesten in ihrer Mitte ist der Wille, der freilich nicht eigentlich selbst eine Passion genannt werden darf, sondern nur zu deren Verständniss unerlässlich ist. Aus diesem Grund sparen wir ihn oder vielmehr die allein an seine Stelle tretende Ausführung über Freiheit und Nothwendigkeit für einen späteren Ort, ohne seine ursprüngliche Stellung bei Hume, wenigstens in Red. I., vergessen und übersehen zu wollen. — Bei den übrigen direkten Passionen mag man solche unterscheiden, welche — gleichsam als direkteste und originalste — ganz ursprünglich, daher auch weiter unerklärbar aus dem Impuls der Natur selbst entspringen, wie z. B. Rachsucht, Freundesliebe, Hunger und sonstige sinnliche Triebe. Andere brauchen gar nicht den komplizirten Apparat der indirekten, aber doch die Gegenwart oder Vorstellung des gut oder übel genannten Objekts. Am interessantesten (daher auch allein behandelt) sind zwei derselben, in welchen wir ächte Mischungsgebilde zu sehen haben, nemlich Furcht und Hoffnung. Wenn die Gewissheit eines Guts (Uebels) Freude (Schmerz) erweckt, so bringt die Wahrscheinlichkeit oder Ungewissheit desselben Hoffnung (Furcht) zu Wege. Es geschieht

diess ganz nach dem, in der theoretischen Philosophie entwickelten, psychologischen Wesen der Wahrscheinlichkeit. Die Imagination („oder der Verstand, wie man's heissen will“) schwankt zwischen den verschiedenen Möglichkeiten, dem pro und contra. Entsprechendes Schwanken findet statt zwischen Freude (angesichts des pro), und Kummer (angesichts des contra, d. h. des etwaigen Nichtseins von Glück oder Seins von Unglück). Nun gleicht aber das Gemüth weniger einem Blasinstrument, wo mit dem Aufhören des Luftstroms die Töne cessiren, als einem Streichinstrument, wo die Saiten auch nach der Berührung noch fortvibriren und nachklingen. Daher mischen sich die abwechselnden konträren Affektionen, Freude und Trauer, zu einem neuen Ganzen, das beim Ueberwiegen der ersteren Hoffnung, beim Vorschlagen der zweiten Furcht genannt wird. Beide sind am stärksten und ausgeprägtesten, wo die Chancen für und wider gleich sind und desshalb keinerlei Beruhen auf der Einen oder andern Seite möglich ist. Durch successive Steigerung des Wahrscheinlichkeitsgrads aber verwandelt sich die Hoffnung in Freude, die Furcht in einfache Trauer — ein deren Mischungskarakter beweisendes Experiment, das ähnlich ist mit der Zerlegung und Wiedervereinigung der Sonnenstrahlen im Prisma.*) Sehr verwandte, ja zum Verkennen ähnliche Erscheinungen ergeben sich nach denselben psychologischen Gesetzen, wo durch irgend einen Grund jene Oscillation der Imagination und Stimmung, oder die „wawering and inconstant method of surveying“ als Wesen von Furcht und Hoffnung hergestellt wird. Ein blos mögliches, aber dafür sehr grosses Uebel, ja ein Unmögliches, aber phantasiemässig sehr lebhaft nahegelegtes (Angst des Schwindels am geländerversehenen Abhang) bewirken etwas der Furcht ganz Verwandtes. Nicht anders erklärt sich das Erschrecken bei einer unerwarteten Erscheinung und sogar die Bangigkeit vor einem grossen, nur noch unfasslichen Glück. Dass die Ungewissheit, deren erregende Kraft auf allen Gebieten bekannt ist, mehr zu Furcht, als Hoffnung neigt, kommt daher, weil sie wie jene ein unangenehmes Gefühl ist. — Schliesslich ist hier der Ort, um zwei Mischpassionen zu erwähnen, deren Elemente noch den

---

*) Es ist nicht unintressant, wie auch Kant, z. B. Kr. d. pr. V. ed. Rosenkranz 222. chemisch-naturwissenschaftliche Beispiele für die Analysirung praktischer Probleme verwendet.

indirekten Leidenschaften angehören. Achtung setzt sich zusammen aus Liebe und Demuth, Verachtung aus Hass und Stolz, oder sie stellen die Kombination der direkten Betrachtung fremder Qualitäten mit der indirekten Selbstvergleichung dar. Hiebei erhebt sich nur die Frage, warum nicht statt der elementaren Passionen allezeit diess Mischprodukt der Doppelbetrachtung auftrete, die ja immer möglich ist. Allein es ist zu beachten, dass Stolz und Hass belebende, stärkende Passionen sind, während Liebe und Kleinmuth aufweichend oder schwächend wirken. Wegen dieses Unterschieds erwecken die Ursachen von Liebe und Stolz (oder vielmehr ist der reflektirten Betrachtung wegen zu sagen: Kleinmuth, hier auch Demuth) beide nicht immer im gleichen Mass. Es kann vorkommen, dass neben starker Liebe nur schwach und desshalb kaum gefühlt die Demuth hergeht, so dass die Mischung nicht zu Achtung reicht und umgekehrt; daher die weicheren Eigenschaften des Andern eher Liebe allein, die glänzenden und stolzen (wie Genius, Gelehrsamkeit, Reichthum, Macht und dergl.) eher Achtung, als Liebe hervorrufen. Ausserdem ist, was die Gegentheile betrifft, viel grössere Neigung zu Stolz als zu Demuth, wesshalb Verachtung wenn nicht häufiger, so jedenfalls ausgeprägter und stärker auftritt als Achtung. Konträre Passionen, um was es sich immer handelte, mögen überhaupt in dreifacher Weise zusammen vorkommen. Einmal können sie nach einander auftreten — diess bei völlig verschiedenen, relationslosen Ursachen (Verlust eines Prozesses — Geburt eines Sohnes). Oder heben sie sich gegenseitig auf, wenn nemlich der Erfolg einerseits angenehm, andererseits unangenehm ist. Fürs dritte, und diess war für die Mischformen der Fall, treten sie durch die Schüttelung der Oscillation in Eins zusammen. Das Erste entspräche zweien Flüssigkeiten in verschiedenen Gefässen, das Zweite der Indifferenzirung von Säure und Basis in Einem, das Dritte dem Zusammenschütten und Mischen von Essig und Oel.

Wir haben hiermit Hume's Passionenlehre, am Schluss von deren konkretem und Haupttheil wir stehen, noch weit mehr als er selbst und so sehr zusammengedrängt, als irgend möglich war, ohne diese, bei aller sonderbaren Abstrusheit eigenthümliche und bezeichnende Parthie seines Denkens unverständlich, also ganz werthlos zu machen. Immerhin werden aus dem Bisherigen der Geist und die Gesetze erhellen, welche sie beherrschen, und wird

es auch an den Beispielen genügen, welche für einfache, zusammengesetzte und gemischte Passionen herausgehoben wurden. Zuerst überwiegend mechanisch, wird die Anschauungsweise, entsprechend unserer Grundkarakteristik, mehr und mehr chemisch. Es ist nun sicher ein eigenthümliches Gefühl, das hier den Leser von Anfang bis Ende begleiten muss: Bald trifft es Hume mit feinster Lebenswahrheit und überraschender Menschenkenntniss, wenn er eine empirische Stimmung analysirt und erklärt; bald wird wenigstens seine Erklärungsweise in einer solchen Art barock und abstrus, dass Niemand zweifelt, er habe daneben getroffen und das eigentliche Wesen der Sache gänzlich, ja fast lächerlich verfehlt. Damit verräth sich aber nichts anderes, als dass das Eine, von ihm durchaus festgehaltene Erklärungsprinzip für einen Theil der Fälle genügt, für den andern jedoch falsch, d. h. zu nieder gegriffen sein dürfte. Denn das Ausreichen eines solchen nieder Greifens, das zuerst sein Stolz ist, widerlegt sich bald bei ihm selbst durch die vielen Hilfs- und Nothgesetze, die er sich gedrängt fühlt, jeweils zum Beistand herbeizuziehen. Jenes Eine Prinzip ist nun die bekannte Assoziation des Bewusstseins, ob sie sich innerhalb desselben Subjekts oder zwischen verschiedenen Geistern vollzieht. Unleugbar hat dieser untergeordnete geistige Prozess (denn Function ist er kaum zu nennen) gerade auf dem Gebiet der Leidenschaften den Hauptspielraum und Tummelplatz seines unkultivirten Lebens. Eben hier, wenn irgendwo, ist der Mensch, nicht nur das Kind und Weib, sondern jeweils auch der gebildetste Mann irrational und unethisch. Unvernünftige Ideenassoziation, Vorurtheil, Idiosynkrasie, kurz, was wir als praktischen Aberglauben bezeichnen können, der durch Stimmungen und Launen determinirt wird, statt sich durch Gründe zu bestimmen — wer wollte es leugnen, dass diess eine ungemein bedeutende Rolle spielt, sobald der Mensch dem Bann der Leidenschaft verfällt? Kein Wunder, dass Hume hier mit ebenso viel Lust als Glück seinen depotenzirten Begriff der Kausalität und Wahrscheinlichkeit spielen lässt, dem diessmal Niemand die wesentliche Richtigkeit und Wahrheit zunächst absprechen kann. Eine andere Frage ist nur, ob er damit auch ausreicht, ob es gelingt, das ganze Gebiet der Passionen auf so niederem Niveau zu halten und richtig zu erklären, ohne dass sich die Eliminirung aller höheren, sei's theoretischen oder praktischen Potenzen durch Unwahrheit und Unnatur der

verkünstelten Auslegungen rächt. Auf theoretischem Gebiet finden wir vielfach die „hölzernen Stelzfüsse“ des Empirismus zum nothdürftigen Ersatz für das amputirte natürliche Bein. Hölzern und ledern, wenn wir Recht haben, muss also auch hier die Erklärung vielfach sein, der die geistigen Mittel zu karg bemessen sind. — Schon bei Spinoza ist, vielleicht durch Mitschuld der starren Demonstrationsmethode, die versuchte Definition der Affekte oft eine recht äusserliche und ungeistige, welche an den Objekten mehr herumtastet, als in ihr Wesen eindringt. Bei Locke zeigt sich schwere Noth, die moralischen modi mixti, z. B. Begriffe wie Recht, Dankbarkeit u. A. aus ihren realen, greif- d. h. vorstellbaren Elementen (fondements de relation) sozusagen zusammenzuklauben: es fehlt der beherrschende, ich möchte sagen substanziell tragende Kern des apriorischen oder frei kombinirenden Gedankens. Hume legt, wie überall, so auch hier den Hauptnachdruck auf den lebendigen Bildungs- und Bewegungsprozess dieser Bewusstseinsmomente. Was aber, ausser dem gemeinsamen Mangel mit Locke, gerade bei ihm fehlt, ist eben die Seele der Bewegung, eine wahre Kausalität, und dem entsprechend für die denkende Nachbildung eine eindringende Erkenntniss von der überall sich geltend machenden Bedeutung des Schliessens. Wie äusserlich, das Wesen oder den innersten Grund der Sache übersehend wird desshalb seine Darlegung, wenn er die elementaren und Hauptpassionen durch jene Doppelrelation höchstens okkasionalistisch aufgeweckt, nicht eigentlich kausal erzeugt werden lässt. Dass er für die empirische Wirklichkeit alle möglichen äusseren und inneren, verdiente wie unverdiente, Momente als „Ursachen“ des Stolzes und der Liebe anführt, mag ihm als thatsächlich berechtigt zugestanden werden — so sind nun einmal die Menschen —. Indess wird sich doch auch hier in den allermeisten Fällen leichtlich nachweisen lassen, wie es sich nicht bloss um eine stärkere oder schwächere Impression und Relation, sondern letztlich um einen sehr bedeutsamen — ob irrigen oder richtigen — Schluss handelt, der das Aeussere als Spiegel und Merkmal des gesuchten Inneren nimmt, um dessen Werth oder Unwerth sich Alles dreht. Edle Vorfahren z. B. legen die Präsumption nahe, dass auch die Nachkommen etwas von jenen Tugenden ererbt haben und zu eigen besitzen. Reichthum mag in manchen Fällen als Erweis nicht nur von Verstand, sondern auch von Fleiss und praktischer Tüchtigkeit gelten.

Selbst körperliche Schönheit, wenn sie nicht bloss sinnlich, sondern durchgeistet ist, nimmt nicht lediglich vorurtheilsmässig für das betreffende Subjekt ein, sondern mag tiefere, seelische Bedeutung haben. — So leuchtet auch in das irrationale Getriebe der Passionen, wie in das Spiel der Vorstellungen, tausendfach wenn auch keineswegs überall ein gut Theil höheren vernünftigen Geistes herein, ob derselbe gleich eben hier sich in die Form des Un- oder Halbbewussten, des instinktartigen Triebs kleiden mag. Ebenso wenig, wie gegen die theoretische Vernunft, lässt sich eine umfassend ausgeführte, nicht bloss vorläufige und peripherische Passionenlehre gegen die praktische Vernunft und den mitwirkenden Einfluss alles Ethischen absperren, ohne unwahr zu werden oder aber grundsatzwidrige Grenzüberschreitungen dennoch zu begehen. Letzteres namentlich dürfte bei Hume der Fall sein, wie die Unsicherheit, das Schwanken, die unmotivirte und abrupte Einführung neuer, eben ethisch werden wollender Begriffe im zweiten Theil seiner Passionenlehre verräth. Denn woher kommt auf einmal, um nur Eins anzuführen, die „Tendenz", das „Ziel", welche auf dem Feld der compassion, zunächst systemwidrig, den Hauptausschlag geben, woher überhaupt die verlegene, unerklärte Hereinziehung von „Wollen" und „Verlangen" mitten unter den andern in sich fertigen Passionen? All diess bestätigt, was wir zu Anfang sagten. Von den interessanten Streif- und Schlaglichtern abgesehen, welche dieser auch darum wichtige Abschnitt auf Humes spezifische theoretische Philosophie wirft, ist von Werth, dass sich schon innerhalb seiner Passionenlehre erweist, wie die Richtung der Zeit auf nur subjektiv-psychologische Behandlung des Praktischen bloss ein sehr relatives und beschränktes Recht hat, das zum Extrem getrieben sich selbst aufzuheben beginnt und gerade durch umfassendste Behandlung seine Unzulänglichkeit an den Tag bringt, während in den bisherigen weniger ausgeformten Systemen noch ein unbefangeneres Neben- und Ineinander von Moralischem und Passionellem möglich gewesen war. Wir dürfen nicht übersehen, wie schon Red. II., auf die wir hier kurz einen Blick zu werfen haben, nicht umhin kann, stillschweigend solche Geständnisse zu thun.

Im Wesentlichen allerdings ist der Unterschied weniger material, als formal und eben hiedurch bedeutsam. Doch lässt sich schon in sachlicher Beziehung nicht verkennen, wie Hume

selbst an seinen zuerst mit grosser Sicherheit vorgetragenen, oft so sehr äusserlichen und hölzernen Bestimmungen kein rechtes Genügen mehr findet. Wiederholt leitet er eine Behauptung mit dem vorsichtigen und Vorläufigkeit andeutenden „it seems“ ein, z. B. wo er die alten barocken Sätze über die nur thatsächliche Verbundenheit von benevolence mit love u. s. w. vorträgt. Oefter wird seine frühere, rein mechanische Erklärung zwar populärer, aber eben damit lebenswahrer, wenn er sich nicht mehr auf blosse Relationsgesetze beruft, sondern etwa meint: „Es käme uns lächerlich vor, wollten wir auf diese oder jene Eigenschaft einen Werth legen“ u. s. w. Insbesondre bei der Erklärung des Stolzes zielt er weit besser als vorher auf das Wesen der Sache, wenn er die „love of fame“, die Rücksicht auf fremde Beurteilung nicht mehr als eigene, den übrigen koordinirte Ursache aufführt, sondern zeigt, wie sie beinahe beständig das begleitende, grundwesentliche Moment neben den andern Veranlassungen bildet, wie sie beinahe soviel prinzipielle Bedeutung hat, als die zuerst allein benützte Doppelrelation, und schliesslich weniger zur blossen Verstärkung, als zur Bestätigung und richtig spiegelnden Versicherung über das eigene Urteil dient; früher war diess umgekehrt gefasst! Es liessen sich noch mehr derartige kleine Züge aufzeigen, in welchen allen dasselbe Gefühl und Bedürfniss innerlichtreffenderer Erklärung sich verräth. — Noch weit stärker dürfte aber der Fortschritt und die Selbstkorrektur in formalen Aenderungen zu suchen sein. Nehmen wir nur gleich den äusseren Umfang der Behandlung, in dessen starker Aenderung durch Red. II. wir mehrfach tiefere Gründe anzunehmen haben. Red. I. gibt die Passionen auf 208, die Moral auf 193 Seiten; Red. II. dagegen die ersteren nur als Dissertation auf 39, die Moral aber als inquiry auf 187 Seiten, was sich noch sehr beträchtlich erhöht durch die meist moralischen, nicht bloss wiederholenden, sondern sehr beachtenswerthen Einzelessais in Band III. In Red. I. möchte man oft beinahe versucht sein zu glauben, die störend wiederholende Extrabehandlung der Moral selbst sei nur eine Akkommodation an die nun einmal herrschende Anschauungsweise, die immerhin noch einen Unterschied zwischen beiden Gebieten macht. Indess wäre diess doch zu weit gegangen, da wir zeigen konnten, wie eben eine so sorgfältige und extensive Ausführung der Passionen nothwendig zur Selbsterkenntniss ihrer Schranken führen musste. Eben diess

Gefühl aber ist zum Durchbruch gekommen, wenn Red. II. die aufs Aeusserste gekürzte Passionenlehre in ihre normale Stellung als blosse Einleitung und peripherische Anbahnung der Hauptsache im Praktischen, nemlich der Moral, gerückt zeigt. — Dem entspricht auch die veränderte Anordnung der einzelnen Materien. Wenn Red. I. mehr analytisch, wie auch sonst, mit den indirekten Passionen beginnt, weil sich besonders bei diesen das willkommene Relations- (bezw. Hume'sche Kausal-) Gesetz anwenden lässt, so verfährt Red. II. synthetischer und stellt die direkten Passionen (doch ohne den Exkurs auf den Willen) voran. Hiemit erreicht sie, was die Hauptsache ist, noch einen andern grossen Vorteil, nemlich eine formell und materiell bessere Stellung des Abschnitts „on calm and violent passions". In I. tritt diess, obgleich zu Anfang schon als Paralleleintheilung zu indirekt-direkt angezeigt, störend zwischenein und wird im Anschluss an den gleichfalls unmotivirten Willen vor den direkten Mischpassionen abgehandelt. Red. II. dagegen schliesst damit die ganze Dissertation und spricht auf die Art aus, was beidemal nicht nur die Anlehnung der Frage an den Willen, sondern überhaupt ihre ganze, in der Moral fast identisch wiederkehrende Behandlung ohnedem verräth, dass hiemit eben der Uebergang zur Moral im eigentlichen Sinn gemacht werden soll, oder besser schon so gut als gemacht sei.

In diesem Sinn liegt es uns ob, jenen bis jetzt noch zurückgestellten Punkt kurz zu behandeln, welcher mit seiner wieder rein quantitativen Unterscheidung nach dem Stärkegrad ganz an die analoge Differenz von Impression und Idee erinnert, um von vielen möglichen Beispielen nur Eines hervorzuheben. Die Theilung in calm und violent darf nun nicht gleichbedeutend mit weak und strong genommen werden, da z. B. durch lange Uebung und Gewohnheit eine Passion bei aller Ruhe doch sehr einflussreich, also in diesem Sinn stark sein kann. Wie schon bemerkt, kann durchaus ein Uebergang von calm in violent und umgekehrt stattfinden; es fragt sich also nur, nach welchen Gesetzen, durch welche Umstände und Situationen diess geschehe. Bezeichnend ist, dass nicht sowohl intensive, als extensive Verstärkung und Minderung d. h. Addition und Subtraktion hiefür den leitenden Gesichtspunkt bildet. Es ist nemlich als allgemeiner Grundsatz die Eigenthümlichkeit der menschlichen Natur voranzustellen, dass jede Erregung, welche eine Passion begleitet,

sich leichtlich mit ihr eint und, mit oder ohne sonst erforderliche Relation, in sie übergeht, wobei im Falle zweier oder mehrerer Passionen die stärkste diesen Zuschuss an sich zieht oder „aufsaugt“ (swallows). — Woher können nun die Passionen einen solchen Extrabeitrag zu ihrer eigenen Stärke bekommen? Zunächst von ihrem Bildungsprozess selbst. Wir hörten früher, dass jedes Bewusstseinsmoment mit einer, nur für gewöhnlich unmerkbar gewordenen Emotion allgemeiner Art verbunden sei. Je nach Umständen tritt dieselbe stärker auf und erhöht damit durch Assimilation die bestimmte Passion. Es ist nemlich sogleich ein weiteres Gesetz zu beachten, wornach Schwierigkeit und Widerstand der Vollziehung, sind sie anders nicht zu gross und dadurch entmuthigend, die Kraft und Energie provoziren und erhöhen. Daraus erklärt sich vor Allem die überall herrschende Thatsache, dass nichts beruhigender und sänftigender, also die Passion schwächender wirkt, denn die Gewohnheit, welche Leichtigkeit und Mühelosigkeit der Vollführung nach sich zieht. Alles Unerwartete und Ueberraschende ist freudiger oder schmerzlicher, als es vielleicht schon nach wenigen Tagen angesehen wird. Hieher gehört auch die peinliche Leerheit der stumpfen, allzuerregungslosen Langeweile. (Freilich kann die durch Gewohnheit und Uebung erworbene Leichtigkeit eines Geschäfts, wenn sie nicht zu weit geht, auch ein gewisses Vergnügen bereiten). Verwandte Beispiele zur Hauptregel sind etwa der bekannte Reiz des Verbotenen („nitimur in vetitum nefas“), der rhetorische Kunstgriff des längeren Hinhaltens bei einer Erzählung, um zu „spannen“, die ästhetische Erfahrung vom Einfluss leicht andeutender Verhüllung und Verschleierung u. dgl. — lauter Fälle, wo die nebenhergehende Erregung der, in der Vibration der Ungewissheit gelassenen Lebensgeister der betreffenden Hauptleidenschaft zu Gute kommt und ihr Violenz gibt. — Fürs Andre mag die Passion von koordinirten Erscheinungen des Bewusstseins Stärke sozusagen entlehnen. Hängt sie doch mit der Imagination erfahrungsmässig auf's Engste zusammen. Eine lebhafte Vorstellung erregt sogleich die Leidenschaft ganz anders, als eine matte, etwa nur fingirte. Daher die grosse praktische Bedeutung des Glaubens, die Macht ausmalender, phantasiemässig lebendig schildernder Beredtsamkeit u. dgl. Für die Imagination aber, und damit indirekt auch für die Passion, sind von entscheidender Wichtigkeit die (wiederum quantitativen)

Verhältnisse von Raum und Zeit. Es handelt sich hiebei um die Distanz des Objekts vom Standort und Ausgangspunkt der Betrachtung, oder vom Selbst. Da dieses immer gegenwärtig ist und am lebhaftesten aufgefasst wird, wie wir schon wiederholt hervorzuheben hatten, jene Lebhaftigkeit aber nach alten Gesetzen Allem sich mittheilt, das mit ihm in Relation steht, so kommt diess dem Nahen am meisten zu und nimmt nothwendig mit der Entfernung ab. Denn in Gedanken ist immer die ganze Strecke zwischen dem Ich und dem Objekt hin und wieder zurück zu durchlaufen; je länger also die Kette und je zahlreicher die Zwischenglieder, desto schwächer der ursprüngliche Eindruck — vgl. die Gesetze der Optik! Und zwar ist die Abschwächung stärker durch eine Zeitdistanz, als durch die entsprechende Entfernung im Raum. Ein englischer Kaufmann, der sich für Vorgänge in Ostindien lebhaft interessirt, wird für diese Ereignisse in 10 Jahren ziemlich gleichgültig sein. Warum diess? Die zu durchlaufenden Raumtheile als koëxistent hängen enger zusammen und sind leichter in Eins zu fassen, während die Zeittheile sich gegenseitig ausschliessen, ihre Zusammenfassung also eigentlich keine einheitliche unzerrissene Kette gibt. So ist im Einen Fall die nöthige Relation zwischen dem Ich und dem distanten Objekt leichter als im anderen. — Innerhalb der Zeit aber schwächt die Vergangenheit mehr, als eine arithmetisch gleich grosse Zukünftigkeit. Wenn diess für den Willen klar ist, der jenes nicht mehr ändern, diesem aber rechtzeitig begegnen kann, so erklärt es sich dagegen für die Passion daraus, dass die imaginative Durchlaufung nach vorwärts, als dem natürlichen Verfluss der Zeit entsprechend, welche ihr gleichsam jeden Augenblick entgegen und näher kommt, weit leichter und darum für die Relation weniger störend ist, als das in beiden Beziehungen konträre Rückwärtsdenken. — Nehmen wir endlich das erste und zweite Prinzip, das zur Verstärkung dient, zusammen, so ist klar, wie sie in einem gewissen Gegensatz stehen, wenn nach dem ersten die Schwierigkeit, nach dem zweiten wenigstens bei den hauptsächlich in Betracht kommenden Raum-Zeitverhältnissen die Leichtigkeit der geistigen Vollziehung steigernd wirkt. Hiebei kann es nun geschehen, wo die Passion sehr stark ist oder sonst eine bestimmte Absicht vorliegt, welcher nolens volens auch eine widerstrebende Phantasie dienstbar sein muss, dass gerade diess Widerstreben und Gezwungensein statt nach dem zweiten Gesetz-

zu schwächen, vielmehr nach dem ersten stärkend sich erweist. Opposition weckt nicht nur die Energie, sondern wird sogar unter Umständen von derselben gesucht, um sich an ihr zu erproben und zu erhöhen. Warum imaginiren wir uns das Gute als Hohheit, das Schlechte als Niedrigkeit, warum verlegen wir den Himmel nach oben, die Hölle nach unten, während doch alle diese Bestimmungen lediglich relativ sind? Tausendfach lässt sich diese Assoziation und Metapher in der Sprache bemerken. Diess kommt daher, weil die Imagination, entsprechend dem empirischen Gesetz der Schwere bei uns,*) leichter fällt als steigt. Haben wir nun etwas qualitativ Hohes und „Erhebendes" zu betrachten, so sucht die Seele nach einer den Eindruck noch verstärkenden Schwierigkeit und zwingt die Phantasie, ihrem natürlichen Zug zuwider vorzustellen d. h. die Höhe als Bild zu wählen. Wenden wir diess auf unsere Frage an, wo drei Phänomene, den vorigen Beispielen naheverwandt, ohne unsere jetzige Erwägung einen Widerspruch dazu bilden würden. Es ist, nicht ganz unähnlich dem mechanischen Gesetz von der Länge des Hebelarms im Verhältniss zum erforderlichen Gewicht, eine unleugbare Erfahrungsthatsache, dass grosse Distanz die Achtung und Bewunderung vermehrt, indem der Eindruck, den alles Grosse, somit auch grosse Entfernung macht, zur Betrachtung des betreffenden Dings und seines Eindrucks geschlagen wird. Eine 2000 Jahre alte Münze, ein Reisender, der in den fernsten Ländern gewesen, wird immer angestaunt. — Ferner ist diess mehr bei Zeit- als Raumdistanzen der Fall (eine altenglische Inschrift zieht mehr, als ein modern japanesisches Manuscript). Diess erklärt sich nach den obigen Sätzen der grösseren Schwierigkeit, gilt aber allerdings nur bei grossen Distanzen, während für kleine das Schwächungsgesetz in Kraft tritt. Endlich imponirt aus denselben Gründen die Vergangenheit mehr als die Zukunft, daher die ewige laudatio temporis acti. Die Vorfahren stellt sich unsere steigende Phantasie als über uns, die Nachkommen, fallend, als unter uns stehend und daher schlechter vor.

---

*) In Miltons verlorenem Paradies dagegen macht den Engeln gerade das Fallen Schwierigkeit.

In solcher Weise ist es jederzeit möglich, dass ruhige Passionen sich in violente und turbulente verwandeln oder wieder eine Rückbildung stattfindet. Kein Wunder, dass ihr Spiel in und wider einander beständig des Menschen Brust erfüllt. Eben der Stand dieses „struggle“ oder Kampfspiels macht die praktische Verschiedenheit der Menschen unter sich, wie, nach Zeit und Lage, in sich selbst aus. Diess aber und nichts anderes ist, richtig verstanden, gemeint, wenn die Philosophen die prinzipielle Frage an die Spitze der Moral stellen, ob Vernunft oder Leidenschaft (bezw. Gefühl) den Menschen bestimme. So ist uns durch die Passionenlehre der Weg gebahnt, um hierauf überzugehen.

Zweiter Abschnitt.

Die Moral.

Mit der Moral gelangen wir zum dritten und letzten Gebiet, das Hume von Anfang an innerhalb des Gebiets der „human nature“ abgesteckt hatte, um Eins nach dem Andern in seiner inneren Zusammengehörigkeit und wechselseitigen Verknüpfung zu behandeln. Im „understanding“ wurden die Ideen und nebenher natürlich auch die äusseren (Sinnes-) Impressionen abgemacht, soweit letztere nicht der blossen „Naturphilosophie“ d. h. physisch-psychischen Betrachtung zufielen. Die Passionenlehre nahm dafür die inneren Impressionen (und hereinspielenden Ideen) vor. Thut sie diess auch nur nach den hervorstechenden Grundlinien, ohne alle abgeleiteten Variationen ausdrücklich zu berücksichtigen, so glaubte sie doch eben hiemit einen Ueberblick über das Ganze dieses Impressionenbezirks geboten zu haben. — Was fällt nun aber der „neuen“ Disciplin zu, mit der wir uns nunmehr beschäftigen sollen? Erinnern wir uns an die das Ganze beherrschende oberste Eintheilung des Bewusstseins in Impressionen und Ideen, so ist offenbar das Feld bereits erschöpft. Werden wir etwa ein spezifisch Anderes in der Art eintreten sehen, dass jener empirische Stoff durch ein apriori schöpferisches Denken

unerwarteten Zuwachs und damit die Moral in freigebildeten Zielen, Zwecken und Idealen auf einmal und reichlich ein ihr eigenes Gebiet erhielte? Diess ist auf Hume's Boden zum Voraus undenkbar und unmöglich. Auch die Moral, will sie je zu Recht bestehen, muss streng innerhalb des alten Spielraums sich ihr Plätzchen suchen. Dass sie es suchen muss und sich zum Schluss der doch so lebhaften englischen Behandlung zu guter letzt ohne sicheres Heimathsrecht in dieser Wohnungsnoth befindet, während sie doch, besonders in Hume's Red. II., ihre thatsächliche Wirklichkeit und schon damit, wie durch verschiedene Spuren in der obigen Passionenlehre auch ihre Nothwendigkeit erweist — eine solche Wirklichkeit und Nothwendigkeit ohne längst und zum Voraus gesicherte klare Möglichkeit als eigene Disciplin, das ist jedenfalls eine seltsame, von uns als grundwichtig schon bei der Passionenlehre signalisirte Erscheinung, und, fast kommt man auf den Verdacht, eine bedenkliche Instanz gegen Hume's Grundeintheilung, nach deren Plan er verfährt, bezw. gegen den Empirismus überhaupt, dessen Theilung und Gliederung er in wenig anfechtbarer Weise damit gab.

Indess, sehen wir einmal unbefangen zu, wie er selbst sich zu helfen sucht, um die Irrende irgendwo unterzubringen. Wie immer, wo qualitative und spezifische Unterschiede fehlen oder wenigstens in sein Denken nicht hineinpassen wollen, bietet sich zunächst die quantitative Betrachtung als Ersatz. Eine besondere Klasse von Impressionen ist zwar nicht mehr zu vergeben, wohl aber können die bisherigen in einem andern Stärkegrad betrachtet werden. Wenn die Passionen ihrer Natur nach sich dem Zustand leidenschaftlicher Erregung zuneigen, so hörten wir doch bereits, dass sie alle auch der Beruhigung und Sänftigung, der Verwandlung aus turbulenten und violenten in kalmirte fähig sind. In dem soeben als Uebergang und Vorhalle bezeichneten Schlussabschnitt der Passionenlehre wurde dieser Veränderungsprozess vorwiegend vom Gesichtspunkt der Stärkung und Steigerung aus betrachtet. Dasselbe Recht hat die Kehrseite dazu, welche dort vorläufig noch etwas zurückgestellt wurde. Nehmen wir nun den Standpunkt ausschliesslich in ihr, so haben wir das Gesuchte, nemlich im Grund genommen und von metaphysischen oder theologischen Entstellungen gereinigt eben das, was man gewöhnlich Moral nennt. Die sogenannte „Vernunft“, welche hiefür so allgemein verlangt, ja als das beherrschende Prinzip aufgestellt

wird, hat nemlich (wie später eingehend zu zeigen ist) nur soweit direkten Einfluss im Praktischen, als sie eigentlich nicht Vernunft und kein theoretisches Vermögen ist, sondern den Komplex der ruhigen Passionen darstellt. Gewisse originale Instinkte, wie der Selbsterhaltungstrieb, die Kindesliebe oder der ganz allgemeine Wunsch des Guten und Wegwunsch des Uebeln sind von Natur schon während des grössten Theils der Lebenszeit so stillwirkende, ohne fühlbare Erregung ob auch noch so mächtig bestimmende Kräfte; andre können es unter Umständen wenigstens werden und zeitweis sein, so dass hiedurch die landläufige Verwechslung derselben mit theoretischen, vornehmlich erregungsloseren Bewusstseinsmomenten sich erklärt. Auf moralischem Gebiet handelt es sich also darum, die Passionen in ihrer Ruhe zu betrachten, genau zu sehen, wie und wodurch sie diess werden, was sie leidenschaftsloser macht, was die äusserliche Zufälligkeit ihres erregten Daseins nach allgemeineren Gesichtspunkten korrigirt und zu einem parteilos stetigen, nicht jedem Wechsel der Laune ausgesetzten Masse abdämpft, was mit Einem Wort die vermeintliche Vernunft darin, das heisst in Wahrheit die „general calm determination of passions“ bewirkt. Man kann desshalb, um vorläufig nur diess Eine Beispiel anzuführen, die moralische Billigung oder Missbilligung als mildere (fainter) und disciplinirte Art von Liebe und Hass betrachten (II., 400). Denn keine Qualität ist an sich gut oder bös, löblich oder tadelnswerth, sondern es kommt nur auf ihren Grad, auf ihre richtige peripatetische Mitte an. Stolz und Kleinmuth z. B., an sich indifferent, sind je nachdem Tugenden oder Laster, weil alle Uebertreibung schadet. In gleicher Weise lassen sich alle früheren Passionen noch einmal von diesem Gesichtspunkt aus durchgehen. Moral ist desshalb eben die besonnene Kalkulation, das stetige, durch keinen jeweiligen Eindruck aus der Fassung gebrachte Vorziehen des wahrhaft grössern Guts, keineswegs aber jenes herbe, sich selbst und Andre quälende Fordern von ganz Neuem, also Unmöglichem.

Bei dieser, in der That konsequenten, weil die Linie der seitherigen Entwicklung vollends ausziehenden Auffassung Hume's haben wir in der Moral wirklich soziemlich eine Art von Physiologie des Seelenlebens. Den Passionen ist das pathologische Moment, das Fieber ihrer natürlichen Aufregung entzogen, und es bleibt der soweit gesunde normale Blutlauf, die Harmonie

und Isometrie ihres immanenten Lebensprozesses. *) Unverkennbar ist eine solche Anschauung Hume's vorwiegende Neigung, der er vornemlich in Red. I. ziemlich unverhüllten Ausdruck gibt. Indess kann sogar er nicht verhüten, dass unter der Hand denn doch ein anderes und im Verlauf, weil wichtigeres, so auch vorschlagendes Moment eintritt.

Es liegt ziemlich klar vor Augen, wie die Anschauungen „gesundes Passionsleben“ oder Normalstand sich bereits nicht mehr ganz auf dem Boden der Quantität halten, sondern im Begriff stehen, ins Qualitative umzuschlagen. Die Brücke hiefür bildet bekanntlich der Begriff des Masses, den vollends die Moral schlechterdings nicht entbehren kann, da ein rein mechanisches „μηδὲν oder besser οὐδὲν ἄγαν“ sich bald als unzureichendes Prinzip erweist und bei Ausschluss alles Qualitativen seinen innern Cirkel schnell offenbart. Also schon um die richtige Blutwärme der Passionen zu finden, braucht es einen Massstab. Bildet auch nur der Komplex der ruhigen Passionen den Gegenstand, so ist doch auch er jetzt noch in andrer Weise zu behandeln, als es auf dem Boden der Leidenschaften selbst ebensogut möglich gewesen wäre. Das Ganze ist in einem neuen reflektirten Licht zu betrachten, oder muss sich einer abermaligen Besichtigung höherer Ordnung unterwerfen, wie es sich denn eigentlich vor dem kritischen Blick in seinem inneren Gehalt präsentire. Es tritt als Neues, bisher nicht Dagewesenes über der unmittelbar sinnlichen Existenz der Gemüthsbewegungen der moralische Werthunterschied ein. Wenn im Theoretischen die sinnliche Impression als der bewährte „touch-stone“ für wahr und fingirt bezeichnet wird, so nimmt jetzt — motivirt oder nicht — das moralische Gefühl die Richterstelle ein, um, neben der blossen Realität, über die sittliche Dignität zu entscheiden. Für eine solche reflektirte Betrachtung ist schon das vorbereitend, dass nach den streng und konsequent im Geist

*) Genau gegen eine solche Behandlung der Moral wendet sich Kant, wenn er (Kr. d. p. V. S. 68) meint: Auf diesem Standpunkt müssten wir uns ein Gefühl eines Gesetzes als solchen denken und das zum Gegenstand der Empfindung machen, was nur durch Vernunft gedacht werden kann, was, wenn es nicht ein platter Widerspruch werden soll, allen Begriff der Pflicht ganz aufheben und an deren Statt bloss ein mechanisches Spiel feinerer, mit den gröberen bisweilen in Zwist gerathener Neigungen setzen würde.

des empirischen Idealismus gehaltenen Sätzen der theoretischen Philosophie eigentlich auch das innre Leben lediglich nur Reflex und Erscheinung und nicht Sein ist. Selbst „lieben“, „hassen“ u. s. w. wurde dort als perceive d. h. als subjektive Vorstellung erklärt. Auf praktischem Gebiet wird diess, wie so Manches, freilich nicht festgehalten, sondern den Passionen frischweg „Originalexistenz“ d. h. reales Sein zugesprochen, wie wir dieses Abbrechen der theoretischen Konsequenz nicht minder bei Kant finden. — Allerdings ist es — um die aposteriorische Natur noch möglichst zu retten — ganz überwiegend das Gesammtgefühl oder Welturteil, die herrschende Meinung über gut und bös, der öffentliche Geschmack, der sein Urteil abgibt; aber ein Neues ist es desswegen doch, dessen thatsächliche Realität und Geltung Niemand zu leugnen wagt. — Es ist nicht zufällig, dass Red. II. den Satz geradezu voranstellt, für Jeden, der nicht mit Gewalt oder aus purem Eigensinn streiten wolle, seien, ob erklärbar oder nicht, die moralischen Unterschiede eine schlechterdings unleugbare Thatsache. — Damit ergibt sich (übrigens auch schon für Red. I.) neben der bloss physiologischen Behandlung die stark ausgeprägte ästhetische Betrachtung der Moral als das Höchste, was auf diesem Standpunkt hiefür zunächst geleistet werden konnte, und als historische Mitte zwischen der zuerst bloss psychologischen (oder physiologischen) und der wahrhaft ethischen Stufe der Moralphilosophie, in welchen drei Formen sich der weniger nur widerlegende, als zugleich ergänzende Fortschritt von der blossen Existenz zur Essenz vollzieht. *)

Es ist bekannt, dass England auch auf diesem Gebiete der Aesthetik mit dankenswerthen Leistungen den Anfang machte. So ist vielleicht hier der geeignetste Ort, um einen kurzen Blick auf ihre dortigen Anfänge zu werfen, welche nach rückwärts mit der Trieb- und Passionenlehre, noch mehr aber nach vorwärts mit der Moral sich verbinden oder geradezu in sie verwoben sind, welche zweite höhere Seite wir bisher im Ueberblick der moralischen Vorarbeiten Humes noch etwas zurückgestellt hatten. — Wenn England trotz seiner nördlichen, scheinbar hierzu weniger prädisponirten Lage dennoch jenes nicht gering

*) Die Parallele Herbarts ist bekannt, mit welchem wir auch sonst zuweilen Hume sich leicht berühren sehen.

anzuschlagende Verdienst sich erwarb, so ist der nächstliegende Erklärungsgrund wohl èin äusserlicher, nemlich der thatsächliche Besitz einer ästhetischen Wirklichkeit von der Bedeutung des Shakespeare'schen Genius. Eine solche Realität kann nie umhin, weithin anzuregen und durch ihre praktischen Leistungen namentlich auch die Theorie anzuspornen, dass sie hintenher und im eigentlichen Sinn des Wortes nachdenkt. Freilich liegt schon darin immer ein gewisses Sinken und Ermatten; ausserdem aber ist ja bekannt, wie wenig Shakespeare von seiner Zeit und vollends den Nachfolgern gefasst und gewürdigt wurde. Mehr und mehr wurde auch bei ihnen, wie allerwärts, der vermeintlich weit höher stehende französische Klassizismus herrschender Modeton in der poëtischen Welt, der grosse Landsmann aber als unkultivirt „gothischer Barbar“ bei Seite gelegt. Jener Klassizismus freilich war eine wenig naturwüchsige Aufwärmung und sklavische Nachahmung des Alterthums, soweit man es verstand. Damit war von selbst gegeben, dass man sich in gleicher Weise auch der alten Aesthetik eines Aristoteles und namentlich Horaz wieder zuwandte, welch letztere besonders fast nur ars poëtica oder Aesthetik und Kunstregel der Dichtung und des literarisch Schönen war. In England speziell handelte es sich drum, gleichsam zur Selbstentschuldigung und Schweigung des eigenen ästhetischen Gewissens angesichts der Vernachlässigung und Verlassung Shakespeares die herrschend gewordene Richtung als „die Zeit des Brods statt der Eicheln“ auch wissenschaftlich zu rechtfertigen und zu begründen.*) Daher finden wir in Nachahmung Boileau's bald eine Reihe Namen, welche — selbst Dichter — in solcher Weise die Aesthetik ihrer Bestrebungen sich und Andern klar zum Bewusstsein zu bringen suchten. Denn sie waren durchaus Männer der Reflexion oder „poets of reason“, wie in England ein Hauptglied dieser Reihe, Pope, genannt wird. An ihrer Spitze steht der englische Opitz, Dryden, als wesentlichster Begründer der französischen Geschmacksrichtung, in dessen allmähliger Entwickelung sich die massgebende Gährung alteng-

*) Die intressante Kehrseite hiezu ist die Erscheinung, dass in Deutschland gerade der Kampf gegen diesen Klassizismus und für Shakespeare in Lessing die Aesthetik theoretisch und praktisch zum kräftigsten Leben rief. Ein Mann wie jener grosse Britte ist immer sei es durch Abstossung oder Anziehung ein mächtiger Hebel der geistigen Bewegung, also des Fortschritts.

lischer und neufranzösischer Einflüsse am deutlichsten zeigt. Fruchtbar wie er war als Dichter, lieferte er auch entsprechende ästhetische Kommentare in seinen drei Hauptschriften dieser Art, nemlich „essay on dramatic poëtry“ 1667, „essay upon heroic plays“ und endlich „on the the grounds of criticism in tragedy.“ Denselben Geist vertritt in Theorie und Praxis Pope, dessen „Essay on criticism“ von 1711 hierhergehört. — Die Genannten und andre minder Bedeutende von der gleichen Richtung geben unter Beschränkung auf ihr literarisches Fach fast nur technische Regeln hierfür, wie ihnen selbst die gefeilte, bewusste Form die Hauptsache bei ihrem Schaffen bildete. Umfassender sowohl, als tiefer eindringend sind indess die ästhetischen Versuche, wie sie sich in den schon genannten moralischen Wochenschriften, insbesondere in Addisons Spektator finden und z. B. den Ursprung und das Wesen der Phantasie, Geschmacksbildung, Witz und Humor u. s. w. behandeln. Darin liegt der Uebergang zu der eigentlichen Aesthetik, d. h. zu der philosophischen Behandlung, wie sie im Zusammenhang mit den psychologischen Untersuchungen der Moralisten stand. — Denn neben dem äusseren und damit mehr zufälligen Grund des Shakespeare'schen Einflusses, welcher zu der konkreten Streitfrage über die Hegemonie der Form oder des Gehalts in der Poesie führte, ist vor Allem der innere Grund zu beachten, welcher das Aufkommen der fraglichen Wissenschaft gerade in England erklärt. Die Praxis mag ruhig schon lange ihre Wege gegangen sein, ohne dass man genau formulirt wusste, was man eigentlich that. Für die Theorie dagegen ist es von entscheidender Wichtigkeit, den geistigen Ort einer Disciplin zu wissen oder wenigstens zu ahnen, um auf diesem Boden fortan die Untersuchungen zu beginnen. Diess „Ortsuchen“, wenn der Ausdruck erlaubt ist, oder diese wissenschaftliche Orientirung zeigt sich als instinktiv gefühlte allgemeine Aufgabe jener Zeit; dahin gehört z. B. der ganze Streit des apriori und aposteriori, insbesondere auch, soweit er die Mathematik betrifft. Für die Aesthetik nun, um hier natürlich nur die leichtesten Umrisse zu geben, waren in England gewissermassen zufällig und ohne es zu wissen*), Ort und Grund-

*) Die bewusste Einordnung in den Geist, sowie damit in die Reihe der andern Wissenschaften vollzog bekanntlich erst Baumgarten in Deutschland, um sich durch diese prinzipielle Systematisirung den Ruhm des „Begründers der modernen Aesthetik“ zu verdienen.

prinzipien gefunden worden, während man für Anderes suchte. Das stoffliche Prinzip des Gefühls und die formgebende oder ausgestaltende Phantasie — sie sind bereits als die, wie man glaubt, massgebenden Mächte auf dem Boden anderer Disciplinen entdeckt. Was spielt nur die Phantasie schon vorher, aber namentlich in Humes theoretischer Philosophie für eine Hauptrolle; kein Wunder, dass deren Lösungsversuche nicht selten einen gewissen ästhetischen Karakter an sich tragen, ich erinnere an die so bezeichnenden „Kompromisse" des letzten Theils seiner Erkenntnisslehre, wo eine Reihe von Fictionen als phantasiemässige Lösung der naturgemäss missfallenden Dissonanz von Gegensätzen oder Widersprüchen dargestellt wird.*) — Das Gefühl aber war für die Moral mehr und mehr als das eigentliche Lebensprinzip genommen worden, so dass ein beständiges Hineinspielen in die wirklich gefühlsmässige Disciplin der Aesthetik unvermeidlich war. Man denke, von Hume noch abgesehen, nur an Shaftesbury's durch und durch ästhetisirende Moral und gesammte Weltanschauung, oder an den bedeutsamen Titel einer Schrift Hutchesons: „An inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue" 1720. Auf diese Weise war man durch die anderweitige, so lebhafte Beschäftigung mit jenen zwei Prinzipien in England dazu vorbereitet und angelegt, um auch die Aesthetik in grösserem Stil und mehr als nur in literarischer Anwendung vorzunehmen. Bald kamen, dem Zug der Zeit entsprechend, die Grundbegriffe auch hier zur Sprache, wie diese Untersuchungen wohl richtiger genannt werden, als wenn man auf sie den unenglischen Begriff einer „Metaphysik der Aesthetik" überträgt. Um auf die minder bedeutenden Leistungen Gerard's und Henry Home's nicht weiter einzugehen, kommt hier vor Allem als epochemachend E. Burkes „philosophical inquiry into the origin of our ideas of the Sublime and the Beautyful" (1756) in Betracht. Entsprechend den ächt englischen Gesichtspunkten der Passionenlehre mit Hebung und Senkung, Anziehung und Abstossung, oder nach Burkes eigener Fassung noch mehr bezogen auf die Pole der Selbsterhaltung und des Gesellschaftssinnes im Moralischen, werden eben jene zwei ästhetischen Ge-

*) Man denke wieder an Herbart, bei welchem der Leibniz'sche Gedanke der Harmonie oder des „Missfallens am Streit" nicht nur praktisch, sondern auch theoretisch so sehr dominirt.

fühle behandelt. So verdienstvoll, weil wahr, nun in thesi die eindringliche Hervorhebung ist, dass in ästhetischen Dingen nur eine rein kontemplative, zweck- und leidenschaftslose Betrachtung gelte, so wenig ist abzusehen, wie gerade bei seiner Ansicht diess möglich sei, da seine zwei entscheidenden Pole ja eben Passion und Zweck enthalten. Das Gefühl des Erhabenen ist im Wesentlichen nichts anderes, als phantasiemässige Spiegelung der Selbstbedrohung, also der Angst. Und das des Schönen neigt sich stark dazu, phantasiemässige Ahnung eines Zwecks, d. h. des Nutzens, der Förderung durch die Gemeinschaft zu sein. Indem also trotz der anfänglichen Beziehung auf die Ethik doch eigentlich keine ruhenden ethischen Ideen oder wenigstens nur sehr nieder gehaltene sich im Aesthetischen spiegeln, kann es schliesslich auch nicht so sehr Wunder nehmen, wenn derselbe Burke nach kühnerem Anlauf fast auf materialistischen Boden herabsinkt und seine ästhetischen Gefühle in Nervenspannung oder Abspannung, ja in Reinigung der Gefässe von beschwerlichen und gefährlichen Stoffen setzt — also dass — nach A. W. Schlegel — der Genuss des Erhabenen hiernach in der Apotheke kaufbar wäre.

Dass Hume, auf den wir bei dieser ganz kurz gehaltenen Skizzirung sogleich übergehen dürfen, auch für diese Disciplin ein lebhaftes Interesse besass, versteht sich aus dem Bisherigen seines Systems von selbst. Indess hat er sie nicht selbständig, sondern nur gelegentlich und nebenher in einzelnen Essais behandelt — vielleicht weil er an der Verwicklung von Passionen und Moral genug hatte und nicht noch einmal diesem Schicksal verfallen wollte —; überdem war die seitherige Entwicklung noch zu jung und anfänglich, als dass die Fragen nur einiger Massen spruchreif gewesen wären. Wir dürfen desshalb hier von ihm weder etwas sehr Bedeutendes und Epochemachendes, noch einen relativen Abschluss erwarten, wie auf andern Gebieten, sondern haben nur zu zeigen, wie er sich an der begonnenen Bewegung seinem System gemäss betheiligte. — Die von ihm, wie von den Andern „critics“ (d. h. Geschmacksurteil, vgl. Kants Titel) genannte Wissenschaft musste ihm um so mehr zusagen, als es gerade bei ihr mehr und richtiger, als sonst, nahe lag, die subjektive Natur zu erkennen. Desshalb berief er sich gleich bei der Ankündigung des treatise on human nature darauf, dass auch diese Fragen deutlicher noch als andere in jenem Umkreis

mitkefasst seien. Keine andre, als die von ihm überall beliebte subjektiv-psychologische Behandlung schien hierbei irgend möglich zu sein. Wir finden indess im Unterschied von Burke's schliesslichen Anwandlungen immer, dass Hume keine Neigung zu materialistischer Anschauungsweise hat. Wo wir seine Behandlungsweise als psysiologisch karakterisiren, ist immer genauer der Lebensprozess des Seelischen darunter verstanden und mehr die Methode oder Form, als der Inhalt gemeint. Ihn interessirt vor Allem das psychische Spiel der Empfindungen, wie es in seiner Passionenlehre blossgelegt ist. Zwar giebt er eben dieser keine ausdrücklichere Beziehung zur Aesthetik, wenn wir von den mehr gelegentlichen Parallelen absehen, in welchen er auf ästhetischem, d. h. den englischen Anfängen dieser Wissenschaft entsprechend speziell auf literarischem Gebiet zeigt, wie die beherrschenden Prinzipien der Ideenassoziation auch hier (z. B. in den drei aristotelischen Einheiten) ihre Forderung geltend machen.*) An sich aber ist unverkennbar, wie eben dieser Abschnitt eine treffliche Vorarbeit und Vorschule für die Aesthetik, mehr fast noch, als für die Moral bietet, da in ihm als theoretisches Prinzip eben die Phantasie waltet. In der That bezeugt schon die Sprache einen solchen Zusammenhang; denn ästhetische Ausdrücke wie „hässlich—lieblich" u. A. weisen deutlich auf ihren empirischen Geburtsort in der Passion „hassen, lieben" zurück. Wir dürfen sicher bei den vielen und auffallenden Parallelen in Kants Kritik der Urteilskraft nicht immer bloss an den zunächst allein namhaft gemachten Burke**) denken, sondern auch hier eine eingehende Bekanntschaft Kants mit seinem skeptischen Liebling annehmen. Natürlich kann der deutsche Philosoph, wie auf dem Gebiet der beiden andern Kritiken, so auch hier nicht umhin, in der „physiologischen oder bloss empirischen Exposition des Erhabenen und Schönen anstatt der transcendentalen nur den Anfang zu sehen, welcher den Stoff zu einer höheren Untersuchung herbeischaffen mag"†) — mit andern Worten, es fehlen den Engländern auch hier noch die Kategorien, Ideen und Ideale,

*) Ausserdem vgl. III. 1 ff. den essay „of the delicacy of taste and passion".

**) Hume wird — meines Wissens — in der Kritik der ästhetischen U. K. nur einmal, S. 148, ohne viel Bedeutung citirt, während er in der teleologischen (oder richtiger theologischen) weit mehr in Betracht kommt.

†) Kritik der Urteilskraft (ed. Rosenkranz) S. 137—140.

deren Hineinlegung erst das Gebilde zu einem lebendigen Organismus macht; sonst ist und bleibt es in den Augen des Rationalisten für sich allein ein „Erdenklos“. — Indess ist nicht zu leugnen, dass Hume selbst hierin einige beachtenswerthe, entschieden sogar bedeutendere Ansätze, als Burke verräth, welcher besser angefangen als geendet hatte. Jener hat noch deutlicher die Ahnung, dass eben der Aesthetik das „Hereinscheinen“ eines Andern, Höheren nöthig ist, soll der Körper seelischen Hauch bekommen. Bei allen Wissenschaften, insbesondere aber bei der Mathematik, deren innere Verwandtschaft gerade mit der Aesthetik ohnehin deutlich am Tag liegt, wäre zu bemerken, wie nicht sowohl eine einzelne geistige Potenz massgebend ist, als vielmehr eine Interferenz und Wechselwirkung zweier oder mehrerer stattfindet, während die Eine, welche gewöhnlich genannt wird, nur das plus oder maximum in der Komposition vorstellt. Ein solches oscillirende Ineinander entspricht der organischen, also wechselwirkenden Natur des „Wirklichen“ wohl mehr, als Hegels abstraktes Nacheinander, wo in geradliniger „Phänomenologie“ die einzelnen Stufen aufhebend sich folgen, oder das allzuvorsichtige Nebeneinander, bei welchem es Kant manchmal bewenden lässt, um, historisch ganz richtig, „als einer der Geographen der menschlichen Vernunft“ zunächst die Grenzen scharf abzustecken. Diess zeigt sich nun auch deutlich bei der Aesthetik, welche als Symbolwissenschaft das „Zusammenspiel“ mehrerer Prinzipien gar nicht entbehren kann. Hogarth, mit welchem Hume's Aesthetik sich wohl am meisten berührt, thut diess in seiner Analysis of beauty (1753) objektiv, indem er das Schöne in der harmonischen Durchdringung von Einheit und Mannigfaltigkeit bestehen lässt und immer auf die zu Grund liegende ideale Bewegung, die Wechselwirkung beider Momente dringt. Hume fasst es subjektiv und streift, wie wir sehen, in seiner Passionenlehre den Gedanken wenigstens an, dass Passion (oder Gefühl) und Imagination in eigenthümlicher Weise zusammenarbeiten, wo es sich um ästhetische Anschauungen handle. Die Phantasie hat z. B., wo es die Betrachtung des „Erhabenen“ gilt, diess sogleich im Schema der sinnlichen Höhe oder Grösse zu symbolisiren. Macht man hievon einfach die Konverse, so ergäbe sich, was bei der ursprünglichen Betrachtung des ästhetisch Erhabenen den eigentlichen geistigen Gehalt und geahnten Hintergrund des Eindrucks bildet — man denke nur an Kant's Erklärungsweise! Auch hiezu

machen Hogarth und Hume in ihrer Art einen Anfang, um nach der bloss formellen Bestimmung des Ineinander verschiedener Prinzipien weiterhin materiell zu sagen, welcherlei geistiger Gehalt sich in der Hülle des Erhabenen und namentlich Schönen berge. So wenig theoretische Ideen hiebei ausgeschlossen werden dürfen, liegt es doch allerdings näher, zunächst an praktische zu denken. Daher dringt Hogarth — als scharfer Zeichner — sehr auf die künstlerische Richtigkeit oder die Angemessenheit einer Form an ihren Zweck, welcher alle Masse und Verhältnisse determinirend durchdringen müsse. Diess wird an lebenden Beispielen, wie an bekannten Figuren der Plastik im Einzelnen durchgeführt. Noch weit entschiedener, als diess dem ausübenden Maler möglich war, tritt Hume einer solchen Auffassung bei und erklärt geradezu, dass die meiste Schönheit eine beauty of interest und nicht of form sei. Das fragliche Interesse aber sei eben die Zweckmässigkeit oder Nützlichkeit einer Sache, die Angemessenheit an ihre praktische Bestimmung. Daher beleidigen alle Verstösse gegen die Gesetze der Statik, wie z. B. dünne Säulen für eine schwere Last oder schiefe Wände u. dgl., weil sogleich der peinliche Gedanke des Einsturzes sich aufdrängt. Nach den gleichen Gesichtspunkten werde über Schönheit oder Hässlichkeit von Thieren und Menschen geurteilt. Hiebei handelt es sich allerdings nicht um persönliche Interessirtheit, sondern es wird die der Aesthetik nöthige Ruhe und kühlere Ferne der Phantasiebetrachtung (vgl. Burke's Thesis) dadurch festgehalten, dass das Interesse ein durch die Sympathie vermitteltes, wesentlich fremdes ist. Wir haben später zu zeigen, wie dieser Begriff der Sympathie eigenthümlich schillert und schwankt zwischen passioneller Selbstsucht und ethischer Humanität; dem entsprechend bringt es Hume, der von ihm den ausgiebigsten Gebrauch auch für ästhetische Fragen macht, zu keiner konsequenten Klarheit über den Punkt, ob die Aesthetik wirklichen, wenn auch niederen (d. h. wie die ganze Moral wesentlich eudämonistisch —) ethischen Gehalt in sich trage, oder ob sie nur ein äusserliches und müssiges Spiel innerhalb des Trieb- und Passionenlebens sei. Wenn er sich vorhin zur ersteren Ansicht zu neigen schien, so tritt dagegen das Zweite ganz entschieden wieder ein, wenn er z. B. ein Lieblingsgebiet der Aesthetik, das Wesen der Tragödie ausführlich, aber ganz mit seinen bisherigen, uns schon bekannten mechanischen Werkzeugen behan-

delt.*) Ein grosser Gegensatz zur ethischen Tiefe bei Aristoteles (κάϑαρσις) ist es, wenn Hume durchaus nur von den Passionsübergängen zu reden weiss und zeigt, wie das vermöge der Sympathie an sich schmerzliche Gefühl gesänftigt werde durch die blosse Fiction**) oder Imitation, während die Erregung allein sowie die kunstvolle Darstellungsform anregend und somit erfreulich wirke. Schliesslich werde diese Freude als Hauptgefühl durch Aufsaugung des minder starken Schmerzes auch noch vergrössert. Uebertreibungen freilich, wie die Rohheit des englischen Theaters sie oft biete, sowie Schauerscenen der Märtyrermalerei bringen aus den gleichen Gründen einen lediglich nur unangenehmen Eindruck hervor. — Auch ohne solche Proben kann es uns schliesslich nicht Wunder nehmen, dass Hume das, gerade auf dem Boden dieser Disciplin scheinbarste Recht ausgiebig benützt und den reinen Empirismus des ästhetischen Urteils behauptet, welcher Frage der lange Essay 23 (Band III. „of the standard of taste" †) gewidmet ist. In Geschmackssachen sei es ja bekannt, gelte aber auch vielfach von der Moral, dass schwer zu disputiren sei. Denn anders als auf theoretischem Gebiet werden hier gar häufig dieselben Worte gebraucht, während die Redenden ganz Verschiedenes damit meinen. Nirgends ist ja die Differenz der Menschen unter einander grösser, als im Gefühl. Es sind nemlich die Organe der inneren Sensation so fein und komplizirt, dass allzu leicht und oft Störungen der richtigen Operation eintreten. An sich freilich und von diesen Störungen abgesehen — wird ein andres Mal etwas abweichend gesagt, III., 178 — herrscht grössere Uniformität in den Gefühlen des mind, als des Körpers. Es gibt im mentalen Geschmack etwas, das sich den Prinzipien annähert, daher der Aesthetiker immerhin leichter zu urteilen und disputiren hat, als z. B. der Koch oder Parfümist. Desshalb ist es auf der andern Seite doch Thatsache, dass über Geschmackssachen geurteilt wird. So handelt es sich, da ein demonstratives (apriorisches) Wissen wie bei Ideenrelationen hier natürlich nicht möglich ist, eben darum, durch möglichste Ausdehnung der Induction oder Weltkenntniss erfahrungs-

*) III. 237—247.

**) Allerdings mitten aus dem Leben, aber doch mehr nach Scenen der Volkstheater!

†) Die Parallele zu Kants Einleitung der K. d. Urteilskraft.



mässig zu finden, was allgemein und dauernd, in verschiedenen Zeiten und Ländern gefällt oder da gilt, wo die speziellen Gründe für und wider wegfallen, so dass nur die Sache selbst, oder, bei aller Subjektivität der Empfindung, doch in diesem Sinn das Objekt spricht.

Das Bisherige dürfte genügen, um auch für die Aesthetik Englands bei aller Verdienstlichkeit, die dem Anfang immer bleibt, den herrschenden Gesammtgeist des Empirismus nachzuweisen, wenn gleich die Entwicklung nicht soweit gediehen ist, dass man sich schon an klare widerspruchslos fertige Resultate halten könnte. Zugleich springt die wichtige und diessmal nicht bloss überwiegend gegensätzliche Beziehung in die Augen, welche diese vorarbeitenden Leistungen zum weiteren Gang der Entwicklung zunächst bei Kant haben, dessen sämmtliche drei oder vier Hauptwerke eine nur im englischen Licht ganz verstandene Front haben. Wie die seitherigen Errungenschaften zeigen, galt es für's Weitere zunächst, den geistigen, nicht bloss psychologischen Ort dieser Wissenschaft ganz klar zu stellen. Diess vor Allem durch bestimmte Abgrenzung gegen andre Gebiete, insbesondere die Moral. Schon hiedurch, sowie durch die gleichnöthige Vertiefung der immerhin stark in die Aesthetik wirkenden Ethik und Metaphysik überhaupt, durch Abweisung des dortigen Eudämonismus und Empirismus war auch für die Geschmackswissenschaft wahre Wissenschaftlichkeit d. h. Allgemeinheit und Nothwendigkeit zu hoffen, nach welchen zwei Kampfpreisen Kant in unermüdeter Wiederholung auch hier wie überall zuerst trachtet.*) — So wie übrigens die Sache in England zunächst stand, ist die Signatur der Zeit noch das beständige Incinanderfliessen der verschiedenen, nichttheoretischen Disciplinen. Dass in dieser Mischung das Aesthetische gegen das Moralische sogar entschieden vorschlägt, entspricht dem damaligen Gesammtgeist und wird sich uns im Folgenden bei Hume durchaus bestätigen. Einen Vorschmack gibt seine unverkennbare Vorliebe für die ähnlich gehaltene antike Moral mit ihrer *καλοκἀγαθία*, woraus er nie einen Hehl macht. Im Gegentheil ver-

*) vgl. zur Rechtfertigung dieser, vielleicht mechanisch scheinenden Wiederbetonung jener zwei Gesichtspunkte die einander genau parallelen Ausgangspunkte seiner drei Kritiken, sowie bis zu einem gewissen Grad auch der Religionslehre (mit dem radikalen d. h. nicht bloss zufälligen und äusserlichen Bösen).

säumt er selten die Gelegenheit zu einer Parallele zwischen alter und moderner Ethik, um zu zeigen, wie viel naturwahrer jene gewesen, während in dieser sich fremdartige, meist theologische Elemente störend geltend machen.

Kapitel 1.

Die Prinzipien der Moral.

Nach allem Bisherigen haben wir von Hume, um das Vorangeschickte in eine bekannte Formel zu fassen, ein ganz ausgeprägtes Exemplar descriptiver statt irgend imperativer Moral zu erwarten oder eine malende Schilderung des Seelenlebens nicht bloss in seiner eigenen normalen Ruhe, sondern ganz auch in der behaglich toleranten Ruhe des fremden ästhetischen Zuschauers („Spectator's“, wie die schon erwähnte, durch ihren Titel typische moralische Wochenschrift hiess) zu gewärtigen — ein eigenthümlicher Beweis, wie sich die Extreme berühren! Denn der moderne Nachfolger epikureisch-aristippischer Lebensauffassung begegnet auf diesem Weg des skeptischen Empirismus seinem sonstigen Antipoden, dem allzuhochgespannten, aber damit in Quietismus umschlagenden Rationalismus eines Spinoza und seiner resignirenden Ascetik. Auch dieser erklärt ja mit grosser, fast erregter Bestimmtheit zum Beginn seiner eigentlichen Ethik (Buch 3, Vorbemerkungen), wie verkehrt ihm die Meisten vorkommen, „qui de hominum vivendi ratione et affectibus scripserunt, et videntur non de rebus naturalibus, sed de rebus, quae extra naturam sunt, agere. Imo hominem in natura velut imperium in imperio concipere videntur — propterea flent, rident, contemnunt vel detestantur; et qui eloquentius naturae impotentiam carpere novit, veluti divinus*) habetur. Ego humanas actiones et appetitus considerabo perinde ac si quaestio de lineis, planis aut de corporibus esset.“

Es ist ein überraschend ähnlicher Ton und Geist, der uns entgegentritt, wenn wir zunächst Hume's formales Prinzip der

---

*) Deutlich klingt auch hier, wie bei Hume, die Antithese gegen die theologisch-kirchliche Behandlungsweise durch, welche durch ausschliessliche Immanenz ersetzt werden soll.

moralischen Untersuchung oder seine ausgesprochene Methode dabei, und sodann das materiale Hauptprinzip aller sonstigen Ethik, den Willen und die Freiheit nach ihrer Behandlung bei dem Schotten in's Auge fassen. Bereits wurde bemerkt, dass gerade bei der Moral weit mehr, als bei anderen Disciplinen die Methode von grosser, auch sachlich vielfach entscheidender Wichtigkeit ist. Nun war dieselbe bei den seitherigen Moralisten Englands eigentlich ausnahmslos die der Induction, wodurch, wie wir sahen, für die gewonnenen Bestimmungen das hochnöthige Moment der Allgemeingültigkeit und was damit weiter zusammenhängt, so gut als in Wegfall kam. Indess hatten sie bisher diess Verfahren mehr thatsächlich geübt, als ihm mit voller, rücksichtsloser Bestimmtheit auch schon Ausdruck und Worte gegeben, weil man denn doch manche Misslichkeiten der Konsequenz fühlen musste. Hume seinerseits übt es nicht nur in scharfer Ausschliesslichkeit, sondern hat auch den Muth, sich selbst und dem Leser kein Geheimniss daraus zu machen, was er will und thut. Eben diess stellt hier seinen Fortschritt dar; denn durch solches Heraustreten in's klare Bewusstsein gelangt eine Richtung erst zur Zeitigung und wird dem weiteren Fortschritt der Entwicklung fassbar. Die Moral, erklärt er zum Eingang in Red. II.,*) ist eine Frage der Thatsachen; daher gilt für sie nur die Experimentalmethode. Hiemit ist gefordert, nicht den Gang vom Allgemeinen zum Besondern zu nehmen, der vielleicht mehr gleichsähe, aber meist nur zu Täuschungen führt, sondern umgekehrt zuerst die einzelnen, klaren und einfachen Erfahrungsthatsachen aufzufassen. Dieselben sind eben hier so zahlreich, bestimmt und uniform, dass ein Missgriff oder ein Uebersehen und Vergessen in der Induktion kaum denkbar ist. Sind sie, zunächst für einzelne Kreise und Gebiete, gefunden, so handelt es sich weiter darum, das Gemeinsame jeder Spezies richtig herauszuheben und endlich etwa auch noch das allgemeine Gesetz und Prinzip des ganzen moralischen Lebens als Schlussresultat zu gewinnen. Doch gilt auch hier die Mahnung, dass es selten nöthig, oft sogar unmöglich sei, über gefundene thatsächlich geltende Gesetze noch weiter sich Kopfzerbrechens zu machen und nach noch

*) Wir können vorläufig beide Redaktionen zusammennehmen, bis sich bald Gelegenheit geben wird, die wirklich bedeutender werdenden Unterschiede genau hervorzuheben.

höheren und allgemeineren Gesichtspunkten zu forschen. Diesem Gang von unten nach oben bleibt er denn auch durchweg treu. Er verwirft wiederholt den Standpunkt „der Kanzel oder des Katheders“ mit ihren von Oben herabkommenden Forderungen eines Neuen, was nicht schon von selbst da ist und desshalb allgemein in der Welt kursirt, ohne erst der Aufnöthigung und Anpreisung zu bedürfen. Ihm gilt, was in der Welt gilt, wie sich diess als an einem besonders schlagenden Beispiel da zeigen wird, wo er eben angesichts der empirischen Taxation auch seinerseits den Unterschied der moralischen von den bloss „natürlichen“ (d. h. ethisch indifferenten) Qualitäten sogut als verwischt. — Aecht englisch, wie wir diess wiederholt schon fanden, lässt er sich also für seine Auswahl und moralische Aufstellung von der Mehrzahl der Ansichten, oder von der allgemeinen Stimme leiten. Dem entspricht vollkommen seine Ueberzeugung, dass nicht minder auch jene Weltmeinung ihrerseits bei der Werthtaxirung weit weniger durch die Sache selbst und an sich, oder durch die eigene innere Qualität moralischer Momente bestimmt werde, als vielmehr durch deren Vergleichung unter einander; ich möchte es fast eine Art von stillschweigender Abstimmung der Objekte unter sich nennen. Wenn er auch nicht soweit geht, aus dieser rein äusserlichen Betrachtung die eigentliche Wesensbestimmung und Grundqualität einer Handlung oder Eigenschaft abzuleiten, so betont er doch in bedenklich starker Weise, wie jene Operation ganz überwiegend den Stärke- oder Höhegrad auch für das moralische Urteil bestimme. Wie leicht aber gerade hier im Punkt der Intensität Quantität und Qualität in einanderfliessen, wurde schon gezeigt. Demnach erklärt er es (bei moralischen und ästhetischen Aussagen) für evident, dass wir in Lob oder Tadel gemeiniglich weit mehr durch Vergleichung, als durch einen fixen unwandelbaren Massstab in den Dingen selbst — rationalistisch, nur nicht spinozistisch, ausgedrückt die immanente Idee, Zweck oder Entelechie — beeinflusst seien. Alle Werthbestimmungen sind im Grunde relativer Art, wie man diess in der Nationalökonomie endlich doch allmälig einzusehen beginnt. Wie viel Sinnloses und fast Abergläubisches wird ohne diese Erkenntniss z. B. über den gegenseitigen Werth von Gold und Silber, über den Vorzug von viel oder wenig Geld in einem Land, über die erfreuliche oder betrübende Bedeutung eines hohen Zinsfusses beigebracht, was sich Alles ziemlich einfach und ohne

Mystik erledigt, wenn man in richtiger Weise Werth und Relation oder Komparation nahezu gleich nimmt.*) Was heisst gross, was klein? Ist es nicht genau angesehen eine reine Tautologie, von „wenig Weisen, wenig Schönen“ zu reden? Die Seltenheit ist es ja eben, welche das Prädikat schöpft. Allerdings kann der Mensch diese Vergleichung selbst mit imaginären Grössen anstellen; denn er hat unter anderen Fähigkeiten auch das Vermögen, sich Wesen zu denken, die an Verstand oder Güte ihn weit überragen. Wenn er diese Ausdehnung seiner Betrachtung auf die Planeten und himmlischen Körper nun dazu verwendet, um Werth oder Unwerth der empirischen und wirklichen Menschen darnach zu bestimmen, so ist kein Wunder, dass die Vergleichung ungünstig für uns ausfällt und sich nicht mit der Ansicht derer vereinigen will, welche den Massstab nach abwärts, z. B. bei den Thieren suchen. Im Grund genommen ist diess aber Alles ein müssiges Spiel und leerer, den festen Boden mit den Wolken vertauschender Wortstreit. — Merkwürdig, wir finden diese Sätze in dem Essay „of dignity or meanness of human nature“ (III. 86—93). Denken wir daran, wie bei Kant eben die Würde und Erhabenheit der vernünftigen Menschennatur als Quintessenz der ethischen Gesammtweltanschauung den beständig durchscheinenden, scharf pointirten Hintergrund seiner strengen Moral bildet, so springt der grelle Gegensatz beider Standpunkte in die Augen: das Gleiche hier Wortstreit, dort bestimmendes Ideal! Dort der Ausgang von der in sich ruhenden Vernünftigkeit mit ihrem unwandelbaren Massstab; daher bei aller Isolirung der Spekulation die selbstgewisse aprioriscbe Ueberzeugung, das über dem Gewoge der aura popularis und herrschenden Zeitmeinung waltende ewig Identische zu finden. Hier das angelegentliche Streben, eben durch Befragung der Masse und aus dem endlos wechselnden Chaos der Relativität doch noch Mass und Ziel zu gewinnen. Ob es gelingt?

Mit dem Bisherigen namentlich in seiner letzten Wendung hängt unmittelbar die Art zusammen, wie sich Hume über das wichtigste materiale Prinzip der Moral, über den Willen und die Freiheit ausspricht oder zum Theil auch auszusprechen vermeidet. Welch geringe Rolle beide bei den seitherigen Moralisten

*) Aus den trefflichen Essais in Buch III. über verschiedene nationalökonomische Fragen, worauf wir später noch einmal zu kommen haben.

spielten, wurde schon gezeigt. Denn auch bei Hobbes wird der Wille, trotz des Ausgangs von ihm, doch mehr nur in populärer Weise als etwas Selbstverständliches und Bekanntes aufgeführt, ohne in sein Wesen irgend weiter einzudringen. Es wird demselben trotz aller subjektiv-psychologischen Untersuchungen doch so wenig Aufmerksamkeit geschenkt, dass schon diess verhältnissmässige Schweigen für den ganzen Standpunkt und seine ausreichende Tragweite ziemlich verdächtig ist. Bei Hume nun ist die eigene Sache die, dass er ihn im Verlauf seiner Darlegung ausdrücklich zur Sprache bringt und in Buch II. dem Part III. geradezu die Ueberschrift gibt: Of the will and direct passions. Wer aber hofft, nunmehr etwas Genaueres über die beim Empirismus sehr karakteristisch werden könnende Frage zu vernehmen, wird sich schwer enttäuscht fühlen, wenn er dieselbe mit ein paar Sätzen abgefunden trifft und sogleich in der Unterabtheilung Section I. nur Freiheit und Nothwendigkeit ohne alle weitere Beziehung auf den Willen behandelt sieht. Ganz die gleiche Erscheinung wird uns später wieder bei dem Begriff des Sollens (oder der moral obligation) begegnen, welcher zusammen mit den hier in Rede stehenden für die Moral die Kategorie der Nothwendigkeit konstituirt. Red. II. ist daher vorsichtiger und handelt beinahe nach dem Wort: si tacuisses u. s. w., indem sie jenes Versprechen gar nicht gibt und nur den Abschnitt über Freiheit und Nothwendigkeit allein und zwar überdiess an anderem Ort behandelt, nemlich im Zusammenhang der theoretisch-metaphysischen Fragen und — gleich den Wundern — nur als Exemplifikation für den vorher behandelten Kausalbegriff. Wie mit der Ethik überhaupt, so ist Hume offenbar auch mit diesem ihrem Grundbegriff in schwerer Ortsverlegenheit. Soll er ihn, ähnlich wie Locke, in der Metaphysik, soweit er eine hat, behandeln (Red. II.); soll er ihm den Platz bei den Passionen anweisen, da er offenbar etwas Praktisches ist (Red. I.), oder soll er ihn endlich als etwas denn doch von den gewöhnlichen Passionen Abweichendes der Moral zuschieben? Diess gäbe derselben auf einmal einen für Hume unmöglichen Karakter, daher dieser Fall unterbleibt. Unsre Darstellung, die in derselben Verlegenheit ist, erlaubt sich zwar die sachgemässe Einreihung in die Ethik, aber mit Fleiss nur an deren Anfang, welcher das Hinüberspielen in andre Gebiete noch repräsentirt. Was sich in dem Wechsel der Stellung, sowie in dem Verspre-

chen der Behandlung und nicht Halten desselben verräth, ist eben einfach das bei ihm zu grösserer Bestimmtheit entwickelte Gefühl des Moralisten: Ich sollte wohl, aber ich kann nicht; der Wille gehört freilich her, aber wie und wohin? Ebensovielsagend sind die wenigen Sätze, die er dann doch gibt. Der Wille, erklärt er an obigem Ort, ist unter den unmittelbaren Wirkungen von Lust und Pein die bemerkenswertheste. Wir können ihn nicht definiren; es ist diess jedoch auch so überflüssig, wie bei den (vorhererwähnten) Passionen Stolz und Liebe. Zwar ist er nicht eigentlich eine Passion, aber wir brauchen ihn zum Verständniss derselben. Wir können sagen, er ist „nothing than“ die innre Impression, die wir fühlen oder deren wir uns bewusst sind, wenn wir einer Körperbewegung oder einem geistigen Akt wissentlich Entstehung geben (give rise). — Von dem Satz, dass wir den Willen zum Verständniss der Passionen brauchen, macht er jedoch selbst, wie wir fanden, gar wenig oder keine Anwendung. Begriffe, wie benevolence, tendency, bent, desire und aversion mussten wir bereits als unmotivirte Erscheinungen namhaft machen, während es in der That nicht so fern gelegen wäre, die Grundbegriffe Lust und Unlust mit Verlangen und Verabscheuen, beide Paare aber mit dem Willen in Beziehung zu setzen, der sich im letzteren als die naturgemässe Reaction auf die Passion des Eindrucks erweist. Das hätte dem Ganzen statt des atomistischen Nebeneinander Zusammenhang und sogleich tieferen Sinn geben können. Aber an dem Moment „Action“ hängt es eben, warum diess nicht geschah und der Wille überhaupt als fremdartiger Gast nicht heimisch werden kann. Fehlt doch hiefür die volle, aus ihrer reflektirten Isolirung herausgehende Kausalität und auch ein — wenigstens ein mit gutem Gewissen genanntes und verwendetes — Selbst als die Quelle und der Ort jener Reaction. Auf diesem Boden muss der Wille somit nothwendig als metaphysisch-transcendentes Gespenst figuriren, das wohl einen Augenblick hereinspuckt und so die beginnenden Risse im Gemäuer zeigt, durch welche ein Blick ins Freie und Weite möglich wird; aber sesshaft werden und Bürgerrecht von diesem Empirismus erhalten kann er nicht.

Denn allerdings wird der Rationalismus nicht bloss zugeben, sondern geradezu den Satz an die Spitze stellen, dass im Willen ein höheres, ja in gewissem Sinn sogar transcendentes Prinzip in die blosse Empirie hereintrete, um über dem subjektiv-psy-

chologischen Getriebe seinen Platz einzunehmen. Er ist alsdann allerdings keine Passion, sondern durch und durch Aktion; ja nicht einmal Trieb, was höher wäre, dürfte er genannt werden, um nicht das fundamentale Missverständniss zu begünstigen, als wäre er nur eben auch Einer aus der bunten Reihe der empirischen Triebe, denselben koordinirt als ihres Gleichen, während er doch als „Anfänger von Reihen" ihnen übergeordnet ist, wo er sich in sich selbst zusammennimmt und konzentrirt, ihnen allen aber als wichtigstes Moment beigegeben erscheint, wo er sich explizirt. Er stellt nemlich im praktischen Leben das beherrschende Formprinzip vor, gegen dessen Untergehen im chaotischen Stoff auch hier wieder Kants schroffer Formalismus zunächst sein sehr gutes historisches Recht hatte. Was Hume nur dürftig anstreift, wäre hienach in weitester Ausdehnung wahr, dass er die beständige Begleitung oder auch den innersten Kern aller konkreten Momente des praktischen Lebens bilde. Kant sagt diess in seiner Weise auch von dem, bei Hume über dem Stoff gleichfalls verabsäumten Selbstbewusstsein oder dem „Ich denke", welches alle Vorstellungen als deren gemeinsame Form begleite und seine konzentrirte Lichtstärke bis in die letzten Ausläufer des empirischen Bewusstseins scheinen lasse. In der äussersten Verästelung ist es allerdings, nicht unähnlich dem Adernsystem des Organismus, auf dem Punkt, selbst in das engstverwachsene Stoffliche überzugehen, dessen Nährung und Bestimmung ihm sonst als der determinirenden Form obliegt. Indess steht ihm doch der Rückweg frei und ist ein „zu sich Kommen" stets möglich, gleichwie die feinsten Arterienfäden umbiegen und als stetig sich erweiternde Venen zum Herzen zurückführen.*) Im tiefsten Grund wäre nun das Selbstbewusstsein und sein Wirken nicht bloss eine Parallele zur Moral, sondern selbst schon ein ethischer Urakt des Geists, der darin nach Einer Seite seine unablässige Selbsterhaltung vollzieht und die oberste Direktion über das theoretische Leben kräftig übt. (Aehnlich ist es möglich, die sog. Denkgesetze als Variationen ethischer Grundsätze nachzuweisen). Jedenfalls aber ist ja die nahe Verwandtschaft beider Geistesthätigkeiten unverkennbar. In der

*) Hiemit lässt sich vielleicht der dunkle Begriff der „synthetischen und zugleich analytischen Einheit der Apperception" in Kants transcendentaler Deduction der reinen Verstandesbegriffe bildlich erläutern.

Selbstbestimmung des Willens, jenem unbegreiflichen d. h. unvorstellbaren Vouloir vouloir läge demnach wesentlich wieder die theoretisch bekannte Duplizität Subjekt-Objekt oder jene Selbstdiremtion vor, welche sich als Zusammenschluss vollendet. Es gilt dann nicht als hauptsächliche oder gar alleinige Wahrheit jene naturalistische Balance der Triebe, wo in Druck und Gegendruck einfach der jeweils stärkste es gewinnt; auch nicht das künstliche Balancirsystem, wo Ueberlegung und Berechnung korrigirend und moderirend eingreifen mag, — jenes der Standpunkt von Hume's Passionen, dieses die Anschauung seiner und der sonstigen englischen Moral;*) sondern es soll und kann sein, ob es auch empirisch selten geschieht, dass der Wille sich frei aus sich bestimmt, sei es, dass er es ohne die Triebe thut und aus eigener Tiefe ein Neues, ein Ideal mitten in die Empirie hineinträgt, sei es, dass er wider die Triebe allzumal seine Entscheidung trifft und sie mit einem „sic volo, sic jubeo" zurückweist. Denn schon in seiner gewöhnlichen und ordinären Thätigkeit des Harmonisirens der vorhandenen Triebe — das Höchste, zu was sich die englische Moral verstehen will, — findet der Rationalismus mehr als bloss äusserliche, unproduktive Verarbeitung des gegebenen Stoffs. Woher zuerst die mass- und zielgebende Idee der Harmonie? fragt er. Woher und wonach für's Andre die Auswahl, die Werthbestimmung der Einzelnen, welche ihre harmonische Eingliederung als über- und untergeordnet, als central oder peripherisch bestimmt?**) Wenn also bereits hier eine eindringende, zirkellose Analyse nicht ohne ein ethisches Apriori auskommen will, wie viel weniger in den selteneren Fällen, welche Kant mit tiefsinniger Ehrlichkeit besonders in seiner moralischen Religionslehre einem oberflächlichen Pelagianismus entgegenhält, in jenen Fällen, wo eine „radikale Aenderung", eine „prinzipielle Umdrehung der Maximen", also eine Entscheidung wider den

---

*) Im Theoretischen ist diess die, den empirischen Stoff nur appretirende und ein wenig raffinirende Reflexionsthätigkeit ohne Einwebung freigeschöpfter Kategorien als des Geists für die „ὕλη".

**) vgl. Band I., S. 63 als intressante Parallele aus dem theoretischen Gebiete die „raison", welche Locke zum Schluss so unmotivirt auftreten lässt und als sagacité, d. h. als unlehrbare Gabe der Auffindung und Auswahl (z. B. für einen Beweis) bestimmt. Von der Auffindung zur Erfindung, von der Auswahl zum apriorischen, den Prüfstein gebenden Ideal ist es nicht mehr weit.

ganzen seitherigen Thatbestand stattfinde oder vielmehr, da sie überall nöthig ist, einmal auch deutlich und fassbar zu Tag trete. — Ganz ähnlich hält es der Rationalismus nun auch mit dem Parallelbegriff des Willens, mit der Freiheit. Spekulativ gefasst ist sie nicht sowohl eine Eigenschaft oder ein Vorrecht desselben, das nur äusserlich an ihm hängt, sondern schliesslich sein eigentlichstes und tiefstes Wesen selbst, wenn man ihn anders voll und ganz als centrale Lebensbethätigung des autonomen Geistes denkt. Auch diess hat Kant in seiner Kritik der praktischen Vernunft, ohne völlig konsequent dabei zu bleiben, geahnt und zeitweis ausgesprochen. In diesem Sinne nun stehen alle wahren Rationalisten auf der Seite der Freiheit, welche ja als Wechselbegriff zum obigen Willen nur jene Sätze wiederholt und die Hoheit oder Würde des Geistes in einem zusammenfassenden Namen ausdrückt. Dabei bleibt die Streitfrage des Determinismus und Indeterminismus noch aus dem Spiel, deren Entscheidung, wie schon oft nachgewiesen wurde, für die Ethik und ihre Gestaltung zunächst auch nicht die grosse Wichtigkeit hat, welche ihr Manche beilegen. Denn schliesslich handelt sie nur von dem metaphysisch-transcendenten Hintergrund, von der allerletzten Spitze, die vorläufig hier wie sonst ausser Betracht bleiben kann, ohne dass die Sache sich wesentlich ändert, vorausgesetzt freilich, dass man das Absolute nicht, wie so häufig geschieht, in der vorstellungsmässigen Weise eines Einzeldings, andern Einzeldingen bei aller quantitativen Verschiedenheit doch im Grund qualitativ koordinirt, auffassen zu müssen glaubt. — Wendet sich der Rationalismus, wozu er in zweiter Linie unstreitig das Recht hat, nach Abmachung der immanenten Fragen auch diesem Problem zu, so steht er allerdings ebenso ausnahmslos auf der Seite des Determinismus. An und für sich schon liegt in der obigen Fassung des Willens ein — freilich thatsächlicher — Widerspruch, und eben diess ist der Stachel, welcher die nicht ruhenden Antinomien dieses Problems hervortreibt. Der motivlos aus sich selber entscheidende Wille ist eben in dieser „Lösung“ von allem Gegebenen ein „absolutum“, wie das obige, äusserst bezeichnende Wort Kants „sic volo, sic jubeo“ durchaus absolutistisch klingt und an das bekannte politische: „car tel est mon plaisir!“ anstreift. Andererseits ist der Wille, welcher den Gegenstand der philosophischen Betrachtung bildet, ein in die empirische Existenz versenkter, oder bei aller Vernunft-

identität doch zugleich ein Einzeldasein. Beides zusammen gibt den schwierigen Begriff der sekundären oder derivirten Absolutheit. Hieraus erklären sich die bekannten Versuche des Prädeterminismus, beide Seiten des schwer konsistenten Begriffs in einem zeitlosen Zeitpunkt zusammenzubringen und das absolute Moment oder die Freiheit mit dem der Derivirtheit oder dem Abhängig- und Determinirtsein zu versöhnen. Da ein Absolutes überhaupt die Grenze der Denkbarkeit bildet, so liegt es im Zusammenhang solcher Derivationsversuche nicht fern, dieselbe Bestrebung auch auf das Urabsolute auszudehnen, statt hier als an dem Grenzpfahl der Spekulation Halt zu machen. Es ist daher sehr bezeichnend, wenn Schellings Freiheitslehre unter der Hand, statt die Entstehung nur der geschöpflichen Freiheit zu lehren, geradewegs zu einer Theogonie und göttlichen Freiheitslehre wird. — Gewiss ist hier Bescheidung und relative Resignation sehr am Platz, wo es sich um das allerschwierigste Problem der ganzen, nemlich der spekulativen Philosophie handelt. Mögen diese wenigen Striche, deren weitere Ausführung ebenso nöthig, als hier unthunlich ist, wiederum nur dazu dienen, aus anderer historischer Denkweise heraus das, was uns zunächst beschäftigt, um so greller zu beleuchten. Denn Hume seinerseits macht uns die Sache gar nicht so schwer. Kennt er keinen Willen oder also keine Freiheit im ersten Sinn der vollen geistigen Aktivität, so fällt von jenem obigen problematischen Begriff das „Absolute“ zum voraus weg und bleibt nur noch die empirische Existenz, welche ausschliesslich der gewohnten psychologischen Beobachtung unterworfen wird, statt mühsam derivirt zu werden. Der allergewöhnlichste Determinismus hat somit freies Spiel. Ja, er kann es gar nicht begreifen, wie man sich überhaupt mit der Frage zu aller Zeit soviel Mühe geben möge, da sie doch beim Licht betrachtet auf einen blossen leeren Wortstreit hinauslaufe — wieder derselbe schneidende Kontrast zum Rationalismus, wie bei der Methode oder dem Ausgangspunkt der moralischen Betrachtung!

Der lange und heftige Streit, beginnt er nemlich (Red. II.), liesse eigentlich erwarten, dass die Streitenden auf Grund klarer, gemeinsamer Definitionen wenigstens über ihren Gegenstand einig wären. Genauer aber legt der Thatbestand den umgekehrten Schluss nahe: Wäre man über das Streitobjekt im Reinen und bewegte sich nicht endlos in zweideutigen Ausdrücken, so wäre

der Disput schon längst aus. Denn die gemeinsame Vernunft Aller hätte nothwendig vollends bei einer Frage, die das ganz gewöhnliche Leben und keineswegs überhimmlische Spekulationen betrifft, in Bälde zu einer ausdrücklichen Uebereinstimmung kommen müssen. In Wahrheit dreht sich Alles nur um Worte, während Jedermann, Gelehrte und Laien, in der Sache Einer Meinung ist. Zur richtigen Beantwortung der „so einfachen" Frage sind nun zwei Punkte massgebend und entscheidend, welche Red. I. bezeichnend an die Spitze stellt. Für's Erste wird es für falsch erklärt, immer von der Seele auszugehen, während die Sache doch offenbar bei den materiellen Aussendingen viel simpler, somit klarer vorliege und dadurch den zureichenden Schlüssel auch für das schwierigere Gebiet liefere — also von Anfang an jene noch oft sich findende Läugnung einer spezifischen Differenz des geistigen Lebens, was allerdings die ganze Sache anders stellt! Für's Zweite macht Hume natürlich mit dem Recht der Konsequenz auch hier ausschliesslichen Gebrauch eben von seinem Kausalbegriff (daher die Stellung des Abschnitts in Red. II.). Und allerdings, sobald die Willensentscheidung als fix und fertiges Gebilde, womit Hume's Kausalnexus allein operirt, in die Erscheinung, und wäre es auch nur die des empirischen Bewusstseins getreten ist, sobald reiht sie sich auch dem undurchbrechbaren Bannkreis der empirischen Kausalität ein oder wird Glied in der spurlos sich wieder schliessenden, lückenlosen Kette, wesshalb der Determinismus des Weltlaufs noch nie von einer freien Handlung Störung erlitt. — Hiebei mag es, gelegentlich bemerkt, zunächst befremden, eben in Hume mit der unerbittlichen Zersetzung des Kausalbegriffs hier (wie später bei den Wundern) eine so energische Leugnung des Zufalls als eines „mere negative word" ohne alle Realität gepaart zu finden, da doch in letzterer Ansicht das kräftigste, sogar apriorische, Kausalbewusstsein oder wenigstens Ursachgefühl liegen dürfte. Das achtzehnte Jahrhundert ist in der That eine merkwürdige, vermöge ihrer nervösen Erregtheit und reichen geistigen Bewegung keineswegs widerspruchslose Zeit, deren Wühlgeist häufig an der eigenen Basis rüttelte. Die Franzosen der Encyklopädie sind fanatische Materialisten und Deterministen; das hält sie aber nicht ab, stürmisch eine Weltverbesserung um die andre zu fordern und schliesslich in der Revolution die Dinge sehr indeterministisch auf den Kopf zu stellen, statt sie ihren historisch determinirten

Gang weiter gehen zu lassen. Hume seinerseits gibt dem Kausalbegriff den tödtlichsten Stoss, den er je erlitten. Aber das war nicht so bös gemeint, wie sein entschiedener Determinismus hart daneben beweist. Wir sehen, in der unruhig gährenden Zeit haben verschiedene Elemente bei einander Platz, von denen das Eine etwa die abstrakte Konsequenz eines Standpunkts, das Andre aber ein tiefer sitzendes Lebens- und Geistesinteresse darstellt. Jenes war bei den Franzosen der Determinismus, diess ihr unbändiger Besserungstrieb. Bei Hume wissen wir den Angriff auf die Kausalität zwar ganz gut aus dem Lauf der bisherigen Entwicklung zu begreifen. Die innerste Neigung des modernen Philosophen geht daneben doch auf Gesetz, Regel und Ordnung, auf unverbrüchlichen Weltlauf entgegen allem mittelalterlichen Spuck und Aberglauben. Die Stimmung aber, in welcher sich Beides, Zersetzung der wahren Kausalität und strenger Determinismus vereinigt, ist eben jene mehr genannte Energielosigkeit des Geistes, die, selbst inaktiv, durchaus nur bestimmt wird. — Von zwei an die Spitze gestellten und das Ganze beherrschenden Gesichtspunkten aus ergibt sich nun Hume's Lehre von Freiheit und Nothwendigkeit ganz klar und scharf. Bei der Materie und den äusserlichen Dingen wird allgemein und im strengsten Sinn das Herrschen der Nothwendigkeit zugestanden; diess heisst aber nichts Anderes, wie wir aus der klassischen Partie der Erkenntnisslehre Hume's wissen, als konstante Verbindung gewisser successiver Erscheinungen und darauf gegründetes Schliessen von der Einen je auf die Andere. So handelt es sich also darum, die „freiwilligen Handlungen" eben auch auf diese zwei Momente zu untersuchen. Was das Erstere betrifft, so ist die Uniformität der Menschen zu allen Zeiten und bei allen Nationen zweifellos und im Wesentlichen so gross, als die gleichförmige Gesetzmässigkeit der äussern Natur. Erde und Wasser z. B. gleicht in unsern Tagen den entsprechenden Stoffen zu Aristoteles' Zeit nicht mehr, als die Menschen des Polybius oder Tacitus denen von heutzutage. Ohne das hätte die Geschichte keinen Sinn, so dass sie jene sichere Voraussetzung geradezu zum Massstab der Glaubwürdigkeit macht und sogleich Täuschung oder Betrug annimmt, wo die Analogie ganz oder doch allzustark fehlt. Ebenso würde die praktische Lebenserfahrung, jener Vorzug des menschenkundigen Alters, alle Bedeutung verlieren, wenn auf diesem Gebiet nicht dieselbe Gesetz-

mässigkeit waltete, wie sie z. B. in der Landwirthschaft den Erfahrungsschatz eines alten Praktikus im Unterschied von dem Anfänger ermöglicht und bedingt. — Indess ist hier sowenig als in der Natur Uniformität der Grundzüge soviel als monotone Einerleiheit, und eine gewisse diversity der Karaktere wird keineswegs ausgeschlossen. Man denke nur an den Unterschied, welchen Alter, Geschlechtsdifferenz, soziale Lage, Klima, Nationalität u. drgl. mit sich führt. Auch in der materiellen Welt spricht der denkende Kopf bildlich und nur die Masse eigentlich von „Eigensinn und Laune“, von „sprödem Widerstand“ und „unberechenbaren Zwischenfällen“, wenn z. B. der Eine Guss gelingt, der andre scheinbar gleiche aber misslingt, oder dieselbe Arznei entgegengesetzte Wirkungen äussert. Der Philosoph ist hiebei verborgener Gegenursachen gewiss und sagt sich, dass z. B. der menschliche Körper eine viel zu komplizirte Maschine sei, um alle geheimen „powers“, die sich einmischen, jetzt schon oder überhaupt kennen zu lernen. Nicht anders in der Menschenkunde: Gibt ein als höflich und freundlich bekannter Mann einmal eine mürrische Antwort, sicher hat er gerade Zahnweh oder noch nichts gegessen oder ist ihm sonst was, das seine gewöhnliche Art stört. — Kurz, so gut, wie in der Meteorologie, wo man ja auch nur mit Gefahr den Propheten macht, dennoch kein Vernünftiger an voller Gesetzmässigkeit aller Erscheinungen zweifelt, so gut wird diess auch von den menschlichen Handlungen im Grund von Jedermann zugestanden. Daraus folgt eigentlich von selbst, dass auch das zweite Moment, die Gründung kausaler Schlüsse auf jene Gesetzmässigkeit, nicht fehlt. Es lässt sich diess auch leichtlich aus der alltäglichen Erfahrung nachweisen. Der ganze Verkehr der Menschen unter einander ruht ja darauf, dass Einer in gewissen Hinsichten auf den andern „rechnen“ oder „zählen“ d. h. Kausalschlüsse über ihn ziehen kann. Welchen Sinn hätte sonst ein Befehl der Obrigkeit an die Unterthanen und Aehnliches, wenn nicht die gewöhnliche Folge, nemlich Gehorsam, vorausgesetzt würde? Die ganze Politik als Kunst der Menschenbehandlung gründet sich auf diese Annahme. Die Geschichtswissenschaft fiele dahin, wenn man nicht nach bestimmten Gesetzen und festen Normen die Glaubwürdigkeit der Berichterstatter eruiren könnte. Kurz, auch der Mann der Wissenschaft, auch der metaphysische Philosoph, nicht bloss der gewöhnliche Mensch, macht nach der Analogie der

Erfahrung Schlüsse über die Menschen. Es lässt sich sogar zeigen, dass die sogenannte moralische und die natürliche Evidenz faktisch gar nicht als zweierlei, sondern als dasselbe behandelt und unterschiedslos als koordinirte Glieder in eine Schlusskette verwoben werden. Der mittel- und gönnerlose Verbrecher hinter festen Kerkermauern verzweifelt an der Möglichkeit seines Freikommens, weil ihm das Bestechen der Hüter durch gute Worte nicht weniger unmöglich erscheint, als das Fortkommen durch die Gitter. Der scheinbarste Ausnahmsfall, nemlich plötzlich ausbrechender Wahnsinn eines Menschen, wäre mit der Katastrophe eines (schliesslich im tiefen Innern der Erde doch auch motivirten) Erdbebens zu vergleichen und beweist gerade die mit zweideutigen Worten spielende Inkonsequenz der Freiheitsvertheidiger. Denn eben einen solchen Unglücklichen nennen sie und Jedermann unfrei, während seine Handlungen doch am allerwenigsten Zusammenhang und Begründung zeigen, somit am ehesten frei genannt werden könnten. — Wenn hienach nicht bloss praktisch, sondern auch theoretisch in den stillen eigenen Gedanken Jedermann auf Seiten der unverbrüchlichen Nothwendigkeit steht, so erhebt sich als zweiter, ergänzender Theil der Untersuchung die Frage: Woher kommt es dann, dass in Worten die Mehrzahl für die sogenannte Freiheit spricht? Der Grund ist theils ein theoretischer, theils ein praktischer. Zunächst findet man in der Aussenwelt nicht mehr, als jene zwei Momente, welche den (Hume'schen) Begriff der Nothwendigkeit konstituiren. Dennoch gibt man die Hoffnung nicht auf, mit der Zeit noch mehr, nemlich den eigentlichen und inneren Zusammenhang, die objektive necessary connection zu erfassen. Bei den menschlichen Handlungen kann natürlich die Ausbeute der Beobachtung nicht grösser sein. Nicht geneigt, darin die ganze necessity zu sehen und doch überzeugt, innerlich wenigstens müsste man Alles finden, was wirklich da wäre, kommt man zur Annahme, hier im Innern verhalte sichs eben anders, als draussen in der materiellen Welt, oder es gebe für die geistige Welt Freiheit statt der sonstigen Nothwendigkeit.*) Ist man einmal so weit, so kommt scheinbar der praktische Erweis zu Hilfe. So sicher

*) Der Beweis ist freilich insofern nicht ganz stichhaltig, als bekannt ist, wie die äusserlich bedrängte Kausalität im strengen Sinn, vielfach eben durch subjektive Selbstbeobachtung gerettet werden sollte.

man auch bei fremdem Thun über die strenge Gesetzmässigkeit desselben ist, bei dem eigenen bildet man sich ein, das Gegentheil des Geschehenen wäre ebensogut möglich gewesen. Das schwache, davon entworfene Bild (the image or faint motion d. h. Velleität) mag sogar, wenn der Gegner die Realitätsprobe verlangt, zur Wirklichkeit ergänzt und das Gegentheil thatsächlich vollbracht werden. Allein dann ist sogleich „the phantastical desire of showing liberty", der provozirte Wunsch, seine Freiheit zu zeigen, das durchschlagende und entscheidende Motiv, somit abermals von motivloser Freiheit keine Rede. Jene Freiheit, wie sie verlangt und behauptet wird, ist eitel chance, Zufall, also nichts, denn ein leeres Wort. Das Wahre, was bleibt, ist nur mit dem Schulausdruck die Spontaneität oder das Vermögen, nach der jeweils gegebenen Bestimmung des Willens zu handeln bzw., wenn sie negativ lautet, eine Handlung zu unterlassen — ein Vermögen, das in der That noch Niemand dem Menschen abgesprochen hat, welches aber, weil keinen fühlbaren Zwang mit sich führend, fälschlich mit reiner Indifferenz und Bestimmungslosigkeit verwechselt wird, wie derartige Verwechselungen im geistigen Leben so häufig sind. — Schliesslich handelt es sich noch darum, die moralischen und religiösen Bedenken wider diese Ansicht in ihrer Halt- und Grundlosigkeit darzuthun. (Red. II. nennt, wenigstens in späteren Ausgaben, nur noch die Moral, da allerdings die in Theodizeeprobleme auslaufenden religiösen Schwierigkeiten von Anfang an nicht eigentlich gelöst werden). Es ist zwar, wird vorangeschickt, eigentlich schmählich, eine philosophische Ueberzeugung mit ihren gefährlichen Konsequenzen und damit durch die unausbleibliche, so gehässige Wendung in's Persönliche widerlegen zu wollen. So gewöhnlich diess ist, so wenig kann es der Wahrheit irgend förderlich sein. Indess lässt sich in diesem Fall sogar zeigen, dass die Gegner sehr auf dem Irrweg sind und eine Ansicht verschreien, welche für Religion und Moral allein günstig und beiden geradezu unentbehrlich ist. Zunächst wird durch die obige Ansicht überhaupt gar nichts geändert; denn im Leben, in der Schule und auf der Kanzel herrscht sie ja doch bereits allgemein, ob auch nur stillschweigend. Warum also so ein Lärm um ein Wort? Das ganze Verbrechen ist, dass übereinstimmend mit Jedermann die Innenwelt in jenen zwei Punkten der Aussenwelt gleichgestellt und folglich auch gleich betitelt wird. Hoffen die Gegner für das materielle Ge-

biet seinerzeit gar noch mehr Zusammenhang zu finden, gut! was geht diess aber die Moral oder Religion an? Ausserdem, bei welcher andern, als der obigen verpönten Ansicht hat Lohn und Strafe einen Sinn? Man hofft durch beide auf den Willen zu wirken, somit unterstellt man ihn der Gesetzmässigkeit des Kausalzusammenhangs. Auch Lob und Tadel gehen nicht auf die einzelne Handlung rein für sich und isolirt vom Wesen, sondern auf sie als auf ein Zeichen der zu Grund liegenden, bleibenden Gesinnung; sonst wäre der ärgste Verbrecher nach der That dem neugeborenen unschuldigen Kind wieder gleichzuachten. Nur mit Rücksicht auf solchen streng gesetzmässigen Zusammenhang unterscheidet man wissentliche und unwissentliche, vor- und unbedachte Handlungen oder legt einen Werth auf die Reue, die bei reiner Indifferenz ein Ueberfluss wäre, da die Zeit selbst das blosse Vergangensein besorgt. — Die theologischen Einwände kommen auf die vielbesprochenen Fragen der Theodizee, der göttlichen Präscienz und Prädestination hinaus (welchen wir zum Theil später wieder begegnen werden). Hiegegen ist zu sagen, dass diess alle Philosophie übersteigt und es ein Vorwitz ist „tho pry into these sublime mysteries". Verlassen wir also diess Gebiet voll Dunkelheit und Verwirrung, kehren wir mit gebührender Bescheidenheit zurück auf das ächte und eigentliche Feld des gewöhnlichen Lebens, wo es genug zu thun und zu lösen gibt. Unter allen Umständen aber wäre, was er noch einmal betont, das Problem durch rechte Gründe und vor Philosophen, nicht durch Deklamationen vor der Masse zur Entscheidung zu bringen!*)

Das Bisherige enthielt über die Prinzipien der Moral vorwiegend negative Bestimmungen oder die Abweisung dessen, was sonst als autonomer freier Wille zum sachlich bestimmenden Ausgangspunkt gemacht wird. Desswegen muss nun, entsprechend dem Gang der Vorentwicklung, welcher hier noch einmal wiederkehrt, in positiver Weise nach andern Prinzipien ausgeschaut werden, welche, sei es nun Vernunft oder Gefühl, an die Spitze der Untersuchung treten mögen. Auch abgesehen von der speziell englischen Vorverhandlung ist es dem Anfang der neueren Philosophie karakteristisch, noch nicht recht im

*) vgl. Kant Kr. d. r. Vern. Vorrede (ed. II.) und sonst öfter über das „Aufbieten von Schaarwachen wider den philosophischen Feuerlärm".

Klaren und desshalb vielfach in einem gewissen Schwanken über die Orientirungsfrage zu sein, ob die Moral wesentlich theoretisch oder praktisch gefasst werden müsse. Der Rationalismus hat unverkennbar Neigung zum Ersteren, was als naheliegende, darum auch wieder in Hegel sich erweisende Uebertreibung seines Grundzugs angesehen werden muss. Ich erinnere aus vorkantischer Zeit nur an die eigenthümlich theoretische Fassung der Hauptbegriffe passio und actio bei Spinoza, an die Art, wie er auf diesem Weg der theoretischen Aufklärung aus der servitudo zur libertas und schliesslich zum amor Dei intellectualis zu kommen sucht. Ziemlich ähnlich ist es bei Leibniz, der nicht nur in den erstgenannten Begriffen entschieden von Spinoza entlehnt,*) sondern überhaupt den ganzen Lebensprozess seiner Monaden in einem theoretischen Fortschritt von Idee zu Idee als Erfüllung ihrer eben hierauf gerichteten tendence bestehen lässt. — Die Empiriker ihrerseits kommen dem Sachverhalt diessmal entschieden näher, wenn sie, wie wir sahen, nach kurzer Unentschiedenheit sich ziemlich allgemein für die gefühlsmässige Natur der Moral erklären. Denn die extremtheoretische Fassung bei Wollaston und Andern war ja eigentlich mehr nur der nicht ganz geschickte Ausdruck für die von Willkühr unabhängige Objektivität der Ethik. Einseitig ist nun freilich auch die Gefühlstheorie zu nennen und stellt unter starker Verkennung allen theoretischen Beitrags (wenigstens in thesi), so ziemlich das Gegentheil der ersten Uebertreibung dar. Hume hat diesen Vorgängern gegenüber die erste, für die Moral namhaft gemachte Seite seiner historischen Aufgabe zu erfüllen und die vereinzelten oder gegensätzlichen Richtungen zusammenzufassen. Das Dilemma, welches bald eine für ziemlich selbstverständlich gehaltene Entscheidung gefunden hatte, kehrt daher zum Behuf einer, gewissermassen eklektisch umsichtigeren Lösung als Frage wieder, ob Vernunft oder Gefühl für die Moral bestimmend sei. Er ist sich hierbei des Verhältnisses und Zusammenhangs mit den Vorgängern wohl bewusst und erklärt zu Anfang, hiermit an eine in der letzten Zeit viel und lebhaft behandelte Streitfrage heranzutreten. Allerdings ist auch nach seiner Ansicht die Konfusion ziemlich gross, welche dabei in der alten und namentlich neuen Philosophie (insonderheit

*) s. z. B. Theodizee (Werke v. Erdmann) S. 513 § 32 oder bes. 521 § 66.

bis zu Shaftesbury) herrscht und daher zunächst eine scharfe Formulirung des Problems erheischt, weil die Entscheidung für die ganze Haltung eines Moralsystems von entscheidender Wichtigkeit ist. Entsprechend der Haupteintheilung, wonach das ganze Bewusstseinsleben aus Perceptionen besteht, kann nur die Wahl sein zwischen Ideen und Impressionen als Basis moralischer Urteile, welcher Gegensatz also mit dem obigen von Vernunft und Gefühl zusammentrifft.*) Je nachdem die Entscheidung für die Vernunft, d. h. für eine Argumentenkette, oder für ein feeling, einen feineren, inneren Sinn ausfällt, werden die Bestimmungen nach ewigem und unwandelbarem Massstab für alle rationalen Wesen (Gott inbegriffen), oder aber gleich den ästhetischen Urteilen nur für diejenigen gültig sein, deren besondere Einrichtung und Fabrik gerade mit der menschlichen Natur zusammentrifft. — Prinzipiell entscheidet sich nun auch Hume für die Ansicht, welche die Meisten seiner Vorgänger als Gefühlsmoralisten gehabt hatten. Zunächst sucht seine negative Ausführung zu zeigen, dass mit der Vernunft die falsche psychologische Potenz als Richterin für die Moral gewählt sei. Diess ergiebt sich schon zum Voraus aus der Erfahrungsthatsache, dass die moralischen Bestimmungen, für welche wir den Gesammtnamen des Gewissens setzen können, von praktischem Einfluss auf die Affekte und Handlungen sind, während die Vernunft, ihr Objekt mag nun die Bewegung der Körper oder das Getriebe der Aktionen, und ihr Verfahren demonstrativ oder wahrscheinlichkeitsrechnend sein, eben überall theoretisch und lediglich unpraktisch oder unbestimmend ist. Ist doch z. B. die Passion eine Originalexistenz und keine Kopie; so kann es sich auch nicht um die Frage ihrer Uebereinstimmung oder Abweichung von dem Original oder um Wahrheit und Falschheit handeln, welche Begriffe nur sehr indirekt und nebensächlich mit ins Spiel kommen mögen. Damit erledigt sich noch ohne viel weiteren Nachweis der Streitpunkt, welcher in Philosophie und Leben

*) Ob hier nicht doch unter der Hand der nur quantitative Unterschied der Anfangseintheilung mit einem qualitativer und spezifischer werdenden Gegensatz verwechselt ist? Die allzu kavalière d. h. sensualistische Zweitheilung fühlt sich offenbar zumal in der Moral beengt und sucht sich desshalb durch die scheinbar harmlose Vertauschung von impression mit sentiment, idea mit reason etwas freiere Hand zu schaffen. Obwohl verwandt, sind Beide doch nicht völlig dasselbe.

so viel Lärm macht und mit metaphysischen Gründen oder populären Deklamationen verhandelt wird, ob nemlich Vernunft, „die ewige und göttliche", oder die Passion mit ihrer launenhaften Unbeständigkeit den Willen bestimme. Die Vernunft allein ist nie Motiv, kann also auch nie im eigentlichen Sinn der entscheidende Gegendruck sein, welcher im Widerstreit eine Passion besiegt. Wo sie z. B. als kalte Besonnenheit und weise Selbstbeherrschung zu bestimmen scheint, da ist nicht sie es, sondern die, wie schon bemerkt, so leicht mit ihr verwechselte calm passion.*) — Man mag nun nach dieser prinzipiellen Abweisung der Vernunft als des wesentlich entscheidenden Moments auf die wenigstens mittelbar und accidentiell theoretische Natur der Moral hinweisen. Allerdings sind Urteile, indem sie ein passionerregendes Objekt präsentiren, dadurch oft veranlassende Ursache einer Handlung, oder werden durch eine vorangehende Handlung ihrerseits hervorgerufen. Allein nach All dem bestimmt sich die hier in Rede stehende Hauptsache, der moralische Werth des Thuns durchaus nicht. Mag jenes Anlass gebende Urteil irrig sein, so redet man doch nur von einem mehr bedauernswerthen, als verwerflichen mistake of fact (denn die plötzliche Unterschiebung des mistake of right ist ein platter Cirkel!); Oedipus z. B., der den Laius erschlug, war zwar faktisch ein Vatermörder, moralisch aber viel weniger schuldig. Und vollends die durch eine Handlung verursachten Irrthümer haben mit ihr und ihrem Werth im Grunde gar nichts mehr zu schaffen, gehen auch meist eher Andre, als den Thäter selbst an, der ja hiernach um so unschuldiger wäre, je geheimer und verborgener er ein Verbrechen beginge. Kurz, diese ganze Anschauung ist ein grillenhaftes (whimsical) und seltsames System, dessen ausdrückliche Widerlegung überflüssig schiene, wenn nicht ein ziemlich angesehener Schriftsteller (Wollaston) es verbreitet hätte.**) Ihm entgegen muss es für eine zum mindesten sehr laxe Redeweise erklärt werden, wenn man Handlungen um des äusser-

*) Diese Ausführung wird, nach der Andeutung am betreffenden Ort, von Hume im Zusammenhang der Passionenlehre und bei dem Unterschied der calm-violent passions gegeben, findet aber zur Vermeidung lästiger, ob auch bezeichnender Wiederholung ihren Platz wohl am passendsten hier.

**) Es werden, was uns hier nicht weiter berührt, noch verschiedene Einzeleinwände vorgebracht, welche in ganz zutreffender Weise die Abs-

lichen, immer nur dienenden Zusatzes der Theorie willen rational oder irrational nennt und damit den wahrhaft entscheidenden Gesichtspunkt verschiebt. — Eng damit hängt zusammen und ist eigentlich nur eine leichte Wendung desselben Gedankens, wenn weiter gezeigt wird, dass in der Vernunfttheorie nicht nur die unrichtige psychologische Potenz als Richterin in moralischen Dingen aufgestellt ist, sondern zugleich die Entscheidungsgründe am falschen Ort gesucht werden. Man wählte die Vernunft, um Objektivität der Moral zu gewinnen; da man aber noch keine innere und geistige Objektivität kannte, so blieb man, wenigstens den Worten nach, an der äusserlichen hängen und stellte die Sache beinahe so dar, als ob der moralische Werth oder Unwerth einer Handlung in äusserlichen Verhältnissen und Qualitäten läge, etwa wie die Gesetze des Kreises in seiner Grundfigur, oder gar als Ein Moment neben andern koordinirten aufgefunden werden könnte. Hiergegen fällt es Hume natürlich nicht schwer, mit grosser Genugthuung wieder eine neue Provinz für seinen durchgängigen Subjektivismus zu erobern. Spricht die Vernunft das Urteil, so hat sie es in alter Weise entweder mit matters of fact oder mit Relationen zwischen verschiedenen gegebenen Momenten als Gründen ihrer Entscheidung zu thun. Das erste fällt weg; denn man mag das fragliche Objekt an sich noch so genau analysiren, man wird Passionen, Aktionen, Gedanken und Motive, nur nicht das Gesuchte, nemlich die Tugend- oder Lasterhaftigkeit in demselben finden. Offenbar ist also virtue und crime kein fact im eigentlichen Sinn, sondern eine relation. Aber was für eine? Keine zwischen den äusserlichen Momenten, wie diejenigen meinen, welche die Moral für demonstrirbar erklären, womit die allein Demonstration gebenden philosophischen Hauptrelationen, wie resemblance, contrariety u. s. w., hereinkämen. Einmal gehen diese in völlig gleicher Weise auch auf materielle Dinge und Vorgänge, wie auf Handlungen. Den Schössling, der den Mutterbaum allmählig überwuchert und aussaugt, beschuldigt Niemand des Muttermords; ebenso wenig spricht man von Blutschande im Verkehr der Thiere. Und doch sind beidemal dieselben äusserlichen Relationen vorhanden, welche gegenüber von Menschen jene Vorwürfe begrün-

---

trusheit dieser Theorie zeigen und ihr vor Allem die durchgängigen Cirkel nachweisen, die sie begehen muss, um die fehlende Hauptsache, das Moralische, einzuschmuggeln.

den. Der Wille bei den letzteren bildet keinen Unterschied, wo es sich nur um die Relationen handelt; denn er ist eben auch eine, den Natururssachen koordinirte Kausalität und nichts weiter. Ja es lässt sich sogar innerhalb der Menschenwelt selber zeigen, wie bei völlig gleichen Relationen das Urteil doch wesentlich verschieden ausfällt: A sei Wohlthäter von B, B dafür gegen A indifferent oder feindselig; so spricht man von schändlichem Undank des B. Nun sei A feindlich oder indifferent gegen B, B dafür erweise dem A Wohlthaten als Entgelt. Niemand spricht, trotz völlig desselben Gegensatzes, im letzteren Fall von Undankbarkeit. Sonach muss es sich mit dieser immerhin erforderlichen Relation oder Beziehung wesentlich anders verhalten. Zwar von einer solchen zu den Regeln des Rechts zu reden, ist offenbarer Cirkel. Dagegen bietet sich, wie bei der überhaupt nahe verwandten Untersuchung des Wesens der Kausalität, der glückliche Ausweg dar, den entscheidenden Brennpunkt ins Subjekt, in den Betrachtenden und sein Gefühl zu verlegen. Wir tadeln eine Sache — heisst alsdann: Vermöge der weiter nicht erklärbaren Einrichtung unserer Natur haben wir ein Gefühl der Missbilligung, des Abscheues dagegen. Tugend und Laster fallen hiernach ganz wie Farben, Töne und dgl. als subjektive Erscheinungen oder Gefühlsperceptionen wesentlich nur ins mind, nicht ins Objekt als Qualitäten desselben. Sie sind damit den ästhetischen Urteilen des subjektiven Geschmacks am nächsten verwandt, wesshalb z. B. Euklid gewiss alle objektiven Eigenschaften des Kreises lückenlos aufzählen konnte, ohne auch nur ein Wort über seine Schönheit u. A. verlieren zu müssen, was in ein völlig verschiedenes Gebiet gehört. Diess ist sicherlich eine wichtige, ja eine der werthvollsten und ermuthigendsichersten Entdeckungen der Neuzeit, mag sich auch natürlich die Sache praktisch ganz gleich bleiben. — Die Moralität gründet sich also nach Ausschluss der Ideen wesentlich auf Impressionen und wird gefühlt, nicht durch Urteil gewonnen (judged of), wenn auch jenes Gefühl so sanft und mild sein mag, wie ein erregungsloses Urteil. Ja, so weit geht dessen Abweisung, dass sogar zu sagen ist: Jenes Gefühl und die approbation sind ganz dasselbe; nicht etwa bildet das Gefühl nur den Anlass oder die Basis für einen moralischen Schluss (we do not infer a character to be virtuous because it pleases, sondern das Gefühl seines Gefallens ist, wieder völlig wie in der

Aesthetik, identisch mit dem Gefühl seines Tugendhaftseins). Daher liegt in jedem Karakter just soviel Tugend oder Laster, als Jeder drein legt.*)

Wenn Hume bisher und zwar dazu noch mit klarem Bewusstsein des Gegensatzes beinahe ganz auf der extremen Seite der Gefühlsmoralisten steht, weil diess seiner theoretisch bekannten Werthschätzung des Instinktiven und Unbewussten sosehr zusagt, so ist dagegen nicht zu übersehen, dass Red. II. weit massvoller und bedächtiger redet, um doch auch der Vernunft mehr Rechte einzuräumen, welche zuerst — „unerwartet, aber wahr“ — geradezu nur als „dienende Sklavin der Passion“ geduldet worden war. In dem entsprechenden Abschnitt der zweiten Darstellung, sowie in einem angehängten besondern Essay — so wichtig war ihm eben dieser, keine Ruhe lassende Punkt — kommen beide Seiten friedlich also zum Wort: Es lassen sich für das Eine wie das andre Prinzip triftige Gründe anführen. Der Vertheidiger der Vernunft wird vor Allem auf die Thatsache des endlosen Streits über moralische Punkte hinweisen und fragen können, woher das, da doch bekanntlich über Geschmackssachen nicht gestritten werden könne. Er wird sich auf die Thatsache berufen, dass die Kriminaljustiz, überhaupt alle Rechtsfragen einen grossen Aufwand von Scharfsinn und Verstand erfordern. Sein Gegner wird hervorheben, wie die Tugend wesentlich etwas Liebenswürdiges ist, das einfach gefühlt werden muss und Niemand anbewiesen werden kann. Er wird zeigen, dass der Zweck aller moralischen Spekulationen ein praktischer, die Anfassung des Herzens ist, während die Wahrheit und Evidenz nur ganz kühle Beistimmung erhält. Angesichts dieser guten Gründe von beiden Parteien ist es klar, dass die Eine so gut Recht hat, wie die andre, oder dass beide Potenzen zur moralischen Werthbestimmung konkurrirend ihren Beitrag liefern. Der Vernunft fällt nemlich die Aufgabe zu, alle Vor-

*) Freilich bleibt sich Hume mit dieser ganz an die Bestimmung des theoretischen belief erinnernden Ansicht sowenig wie dort ganz gleich, sondern redet sonst wohl auch davon, dass die moralischen Unterscheidungen sich gründen auf das Vergnügen oder den Schmerz bei der Betrachtung eines Menschen. Es liegt auf der Hand, dass Beides sehr verschieden ist und mit der letzteren Wendung wieder mehr einer vernünftigen Sachgemässheit statt rein subjektiver Willkühr und Zufälligkeit zugestrebt wird.

bereitungen zu treffen (to pave the way), Missverständnisse wegzuräumen und dergl., gleichwie in der Aesthetik ein falscher Geschmack durch Studium, Argumente und Reflexionen korrigirt werden kann. Insbesondere kommt diess desshalb in Betracht, weil, wie wir später finden werden, der Nutzen wo nicht die wesentlichste, so doch jedenfalls eine ganz vorzügliche Basis der moralischen Beurteilung bildet. Was aber bei obscure oder opposite utilities der wahre Nutzen sei, diess zu entscheiden ist jedenfalls eine theoretische Aufgabe (daher ihr Boden vornemlich das Recht als durchgängige Nützlichkeitslehre der Gesellschaft, wenngleich nicht immer des Einzelnen). Hat alsdann die Vernunft über die tendence einer Handlungsweise in diesem Sinne belehrt, so ist die Untersuchung nicht wie bei Fragen z. B. der Geometrie zu Ende, wenn der Thatbestand festgestellt ist, sondern erst jetzt kann die Hauptsache, d. h. der moralische Urteilsspruch, die finale Sentenz oder definitive Stempelung als gut oder schlecht erfolgen. Diess aber geschieht lediglich durch das Gefühl als internal sense or feeling, welche in unserer ganzen Spezies gleich sind. Nur ihm fällt ja die allerletzte, appellationslose Werthentscheidung zu. Frage ich: warum thust du das? so antwortet der Andere etwa: damit ich gesund bleibe. Warum willst du gesund bleiben? Weil das angenehmer ist. Warum ist es angenehmer oder wesshalb ziehst du das Angenehmere vor? Hierauf erfolgt keine Antwort mehr; das Gefühl hat gesprochen und dabei als höchster Instanz bleibt es. Während also die Vernunft nur die Objekte, wie sie in der Natur sind, entdeckt, hat das sentiment eine productive faculty und schafft ein Neues. Damit giebt es, gegenüber der kühlen, nur leitenden und begleitenden Thätigkeit der Vernunft seinerseits den Impuls zur Handlung. Man darf endlich nicht argwöhnen, dass damit für die Moral die Sicherheit und die Unwandelbarkeit verloren gehe, welche genau betrachtet bei dem Einen Prinzip so gross ist als bei dem andern; jenes stützt sich auf die göttlich geordnete Natur der Dinge, dieses auf die ebenso geordnete und geregelte Natur des Menschen.

Offenbar liegt in dieser Red. II. ein doppelter Fortschritt vor, so bezeichnend es für den Skeptiker ist, dass er (in dem Appendix-essay) mitten drin wieder Anwandlungen des Alten verräth. Aber in der Hauptsache ist einmal das Gefühl doch wesentlich höher gefasst als früher, oder ist wenigstens mit der

bedeutsamen „productive“ faculty ausdrücklicher anerkannt, was in ihm als von sich aus beurteilendem und nicht bloss Gegebenes kopirendem Prinzip von Anfang an Höheres schlummert. Sodann ist die stärkere Anerkennung des Vernunftantheils von entschiedenem Werth. Gegenüber der früheren fremden und eigenen Einseitigkeit, welche nur das Eine oder Andre gelten lassen will, versteht er sich jetzt wenigstens zu einem äusserlich-friedlichen Nebeneinander. War schon die scharfe und klare Auseinandersetzung und Scheidung des Differenten nach dem namhaft gemachten häufigen Ineinanderschillern eine Errungenschaft und eine Leistung, wie wir ihn dieselbe öfters auf der Bahn seiner historischen Aufgabe erfüllen sehen, so bereitet er durch seine eigene Fortbildung den weiteren höheren Schritt vor, welcher das mechanische Nebeneinander in ein organisches und gehaltreicheres Ineinander vertieft. Diess giebt, ohne dass freilich des zunächst nöthigen Formalismus' wegen auch schon gehörige Anwendung von dem Gefundenen gemacht würde, Kants wiederum so glücklichen, weil wahren Schwebebegriff der „praktischen Vernunft“, wofür schon Leibniz zwar weniger die Sache, aber doch den Ausdruck in seinem „entendement pratique“ (z. B. S. 764) besitzt, um auf die zu rasch verlassenen Errungenschaften der grossen Alten, z. B. des Aristoteles mit seinem *νοῦς πρακτικός* oder *λογιζόμενος* zurückzukommen. „Denn, meint Kant Kr. d. pr. V. S. 108, das allein erhebt den Menschen noch nicht im Werth über die Thierheit, dass er Vernunft hat, wenn sie ihm nur zum Behuf desjenigen dienen soll, was bei Thieren der Instinkt verrichtet. Er bedarf vielmehr Vernunft, um das, was an sich gut und böse ist, ohne sinnliche Interessirtheit zu beurteilen.“ Es soll also statt der abstrakten Trennung wiederum das sachlich richtige Ineinanderspielen beider Geistesseiten ausgedrückt und erklärt werden, dass der Wille, den man vorläufig immerhin vom Theoretischen unterscheiden mag, in seinem vollen definitiven Sinn bereits ein Mischgebilde verschiedener Momente darstellt.*)

*) Vgl. bei Kant den analogen Schwebebegriff der „reinen Anschauung“ für die Mathematik, um den Streit zu schlichten, ob sie Sache der anschauenden Erfahrung oder der Demonstration sei. — Es wäre intressant und durch Hume's obige Ausführungen angeregt, wenn es für den gegenwärtigen Zweck nicht zu weit abführte, das Verhältniss der einzelnen Geistesseiten genauer zu untersuchen. Dieselben wären zunächst scharf begrifflich, d. h. nicht bloss psychologisch, sondern noch weiter metaphy-

Hat nun Hume trotz dieses beachtenswerthen Fortschritts jedenfalls prinzipiell das Gefühl zum obersten moralischen Richter gemacht, so können, wie bereits kurz vorauszunehmen war, die Entscheidungsgründe der Natur des Tribunals, sowie der Erfahrung entsprechend keine anderen sein, als der Gegensatz von angenehm und unangenehm. Nicht wesentlich und der Gesammtdifferenz gemäss mehr nur quantitativ davon verschieden ist der Gegensatz von Lust und Unlust oder Schmerz als den aktuirenden Prinzipien (springs) des Passionslebens. Ausserdem aber ist das Gebiet für die Moral hierin ein engeres, sofern sich ihre betreffenden Empfindungen „vermöge einer nicht weiter erklärbaren Originalkonstitution unsrer Natur“ durchaus, bei den Passionen nur zuweilen, ausschliesslich auf mentale Qualitäten beziehen, oder nur von geistigen Eigenschaften an Andern (und uns selbst) jene Eindrücke ausgehen. Trotz aller ästhetischen und andern Parallelen wird ein todtes Objekt, es mag so lieblich und nützlich sein, als es will, doch nicht oder nur durch starke Lizenz der Sprache das Prädikat „tugendhaft“ erhalten. So hat es nun einmal die Natur eingerichtet, gleichwie sie durch die Schönheit eines Weibes nur bei dem betrachtenden Mann, nicht aber bei einem andern Weibe Liebe erweckt wissen will. Auf diesem engeren geistigen Gebiet dagegen trifft Moral und Passion bis zur Ununterscheidbarkeit zusammen, so dass Tugend geradezu als eines der Vermögen, Liebe und Stolz zu erwecken, oder Lob

---

sisch je für sich abzugrenzen, um dann die Kehrseite des Unterschieds, ihre natürliche Bezogenheit auf einander zu zeigen. Insbesondere liesse sich, wie angedeutet, der Wille oder das rational Praktische als central und „Ursein“ von hegemonischer Bedeutung darthun, in welchem sich die drei Seiten am harmonischsten zusammenschliessen. Sein kernhaft substanzielles Wesen hat das Gefühl (als Mangelempfindung) zur Basis, den Verstand (als Zweck- und Zielangabe) zur steten Begleitung. Wenn gleich der Geist als ganzer sich überall dreiseitig („dreieinig“) erweist, so ist es darum doch am leichtesten, gerade den Willen überall als deutliches Moment zu entdecken. Im Theoretischen deuteten wir diess schon beim Selbstbewusstsein an; Aehnliches lässt sich z. B. bei dem schwierigen Problem des Irrthums zeigen, welcher schliesslich nur ethisch als Uebereilung oder Trägheit begreiflich wird. Für das Gefühl wird es vornemlich auf religiösem Gebiet offenbar werden, wie der Wille in der Ausgleichung von Freiheit und Abhängigkeit so bedeutend mitklingt. Doch genug mit diesen Fingerzeigen!

als eine schwächere und blässere Art von Liebe*) bezeichnet werden kann. Ebendamit verstattet Hume nun aber auch solchen geistigen Qualitäten Eingang ins Moralische, welche, wie z. B. Witz und Geselligkeitsgabe, an sich ethisch indifferent sind; „allein in der Welt machen sie nicht minder einen für die Werthschätzung massgebenden Eindruck.“ Trotzdem kann er schliesslich in dem alten, karakteristischen und von Anfang an signalisirten Schwanken nicht umhin, die spezifische Natur des moralischen Gefühls doch anzuerkennen, ja stark zu betonen. Stammen gleich die sentiments of approbation aus der gleichen psychologischen Quelle (des eigenen Genusses oder der Sympathie und Humanität), so ist doch das feeling je nach dem Objekt sehr verschieden. Das sinnlich-passionelle Vergnügen an einer guten Weinflasche, oder das ästhetische Gefallen an einer schönen Musik, an einem komfortabel gebauten Haus sind etwas wesentlich anderes, als das Wohlgefallen an einem edeln Karakter. Beiderlei Gefühle sind gänzlich verschieden und stimmen nur soweit zusammen, um unter dem gleichen Wort „angenehm“ untergebracht zu werden. In Wahrheit ist die moralische Billigung ein particular pleasure, oder „there is something very inexplicable in this variation of our feelings.**) Ein bezeichnendes Beispiel für die Aehnlichkeit, wie andererseits für die wesentliche Verschiedenheit dieser differenten Standpunkte in der Beurteilung bietet die moralische Schätzung eines Feindes. Ist er moralisch tüchtig, so kann man ihm die Bewunderung nicht

*) Gibt vielleicht auch hier die Sprache (loben — lieben) der Hume'schen Ansicht für den empirischen Anfang Recht?

**) Der tiefste Grund dieser „Unerklärbarkeit“ liegt aber darin, dass das moralische Gefühl, wenn wir es so nennen wollen, gar kein den andern Gefühlen, wie den Passionen, material koordinirtes ist, sondern sozusagen ein bereits rationales Formgefühl repräsentirt, indem es die Beziehung aller (eigenen oder reflektirten fremden) Gefühle zum Sittengesetz ausdrückt und in dieser Eigenschaft die Uebrigen sämmtlich begleitet, ohne zu deren Inhalt selber etwas beizufügen. Daher Hume, dem als Empiriker die reinen Formbegriffe überall schwere Noth machen, in solcher Verlegenheit auch mit dem moralischen Gefühl ist, wo es unterbringen. Bald lässt er es mit den zu beurteilenden materialen Gefühlen zusammenfallen, bald trennt er es wieder davon und rekurrirt schliesslich auf seine inexplikable, ganz spezifische Gefühlsnatur (vgl. die ganz ähnliche Erscheinung im Theoretischen, Band I. S. 191, bei dem Formalbegriff des Seins oder Existirens und des Glaubens daran).

versagen, während doch andererseits seine als des Feindes Vorzüge Einem persönlich schmerzlich und widerwärtig sind. Meist freilich wird das Letztere vorschlagen und Ungerechtigkeit in der Taxirung des Feindes herrschen; immerhin aber wird Jeder, der den „command of himself" hat, Beides recht wohl auseinander zu halten wissen.

Diess treffende Beispiel zeigt vollends recht deutlich, wie schliesslich doch das unabweisbare Bedürfniss durchschlägt, die moralische Beurteilung aus der bedenklichen allzugrossen Nähe des Sinnlichen und Passionellen, ja sogar des Aesthetischen zu retten und ihm seine spezifische Dignität zu wahren. Das Gefühl als Empfindung der Hemmung oder Förderung des eigenen Lebens ist nemlich jedenfalls in seiner Isolirung und auf niederer Stufe wesentlich individuell, ja sogar egoistisch beschränkt. Der Moral dagegen ist es nicht minder Postulat, über der Schranke solcher egoistischen Parteilichkeit zu stehen und ohne Ansehen der Person, auch der eigenen, in rein sachlicher Unbefangenheit zu urteilen. Mit andern Worten, wenn irgend was, so braucht die Moral den Universalismus neben, wo nicht über dem Partikularismus. Wie ist aber jener zu gewinnen?

Dem Rationalismus zwar fällt die Aufgabe nicht eben schwer, wenn er vom Vernunft-Willen ausgeht. Denn für beide Momente einzeln, also auch für ihr Ineinander ist die Polarität der zwei fraglichen Richtungen grundwesentlich. Hat alles Endliche eben in seiner individuellen Abgrenzung die (logische) Beziehung zu Allem, was es nicht selbst ist, und bethätigt diess Universalverhältniss metaphysisch im Lebensprozess der schrankenbrechenden Kausalität, wie dieselbe spekulativ zu fassen wäre, so ist der vernünftige Wille offenbar die prägnanteste, weil geistige Grundkausalität. Sein ursprünglicher Akt der Reflexion in sich ist Selbstbehauptung (theoretisch Selbstbewusstsein), der projicirte Akt aber ist ethisches Verbindungsuchen mit dem ergänzenden Andern oder der Welt (theoretisch das Weltbewusstsein)*). Damit sind die partikulare und universale Richtung zwei sich fordernde, gleich nöthige Pole, wenn auch die wesentlich aus sich herausgehende Natur des Willens den universalen Zug zum

---

*) vgl. wie Fichte das Nichtich, die Welt, von Anfang an als Materiale der Pflicht fasst. Auf Aehnliches kommt, bei richtigem Verständniss des Tiefsinns von Leibniz, dessen force passive an der Monade hinaus.

Voraus als den dominirenden proklamirt. — Da die Duplizität so sehr in der Natur der Sache und der Erfahrung liegt, fanden wir sie auch ohne solche spekulative Erwägungen bereits bei den englischen Moralisten, bei welchen die scharfe Ausprägung zugleich in Zusammenhang mit dem Karakter und der Geschichte des Volks gebracht werden konnte. Ebendamit zeigte und erklärte sich aber auch die unverkennbare Tendenz, den partikularen Zug überwiegen zu lassen und den universalen nur als dienendes Mittel unterzuordnen, indem der doch vorhandene Sinn für denselben durch allerlei Surrogate, wie öffentliche Meinung u. drgl. befriedigt wurde.

Den Gipfel dessen und die letzte innerhalb der wirklichen Wissenschaft mögliche Konsequenz stellt nun wiederum Hume dar, wenn er dem universalistischen Bedürfniss der Moral zunächst durch seinen Begriff der Sympathie zu genügen versucht und die Identität der aktiven Vernunft durch eine „Gemeinschaft des Leidens" zu ersetzen hofft. Wir kennen diesen Begriff bereits aus der Passionenlehre, wo er eine unentbehrliche Rolle spielte. Nichtsdestoweniger wird er bei Hume auch hier, wie schon dort, in dreimaliger Wiederholung behandelt — ein neuer Beweis des Ineinanderfliessens beider Gebiete, wenn sie einen solchen offenbaren Hauptbegriff gemeinsam haben. Die „Natur und Macht" der Sympathie d. h. ihr psychologisches Wesen darf von dorther vorausgesetzt werden. Hier handelt es sich nur um ihre moralische Modifikation und Verwerthung. In letzterer Beziehung wird mit Nachdruck erklärt, dass sie die Hauptquelle aller moralischen Unterscheidungen sei. Es lassen sich viele Beispiele anführen, welche beweisen, wie die sympathielose Gleichgültigkeit gegen Andre und die Indifferenz für moralische Unterschiede Hand in Hand mit einander gehen. Eins steigt oder fällt mit dem Andern; das weist nach allen Regeln der Philosophie auf wesentliche Identität hin. Durch die Sympathie macht auch das Ferne und Entlegene Eindruck auf uns, wird also moralisch bedeutsam oder erhält sittlichen Werthunterschied, während es sonst meist völlig gleichgültig bliebe. Das sehr beschränkte Feld des persönlich Angenehmen oder Nützlichen, welches direkt moralische Lust in uns erregt, wird durch diess Bindeglied unendlich viel grösser und umfassender. Demgemäss behandelt Hume den ganzen Gegenstand so, dass er durch alle die verschiedenen moralischen Eigenschaften und Mo-

mente hindurch analytisch den Nachweis führt, wie diess und kein anderes Prinzip offen oder versteckt den Hauptausschlag gebe — eine Einfachheit und Einheitlichkeit der Erklärung, welche wieder einen grossen Vorzug vor den Systemen bilde, die eine Unzahl verschiedener moralischer Instinkte statuiren zu müssen glauben. — Freilich erhebt sich gegen diese Bedeutung und Verwendung der Sympathie sogleich der Einwand, dass sie ja eine Potenz sei, die mit jedem Wechsel der Situation und Umstände, mit jeder Veränderung des Orts und der Zeit gleichfalls sich ändre und überall mitschwanke, während der moralischen Taxirung und Achtung eben das Gleichbleiben wesentlich sei. Hiegegen ist jedoch Folgendes zu beachten. Der eigene Standort gegenüber von andern Personen und Dingen wechselt allerdings fortwährend; was heute fern und noch persönlich interesselos ist, kann morgen nahe sein und tief in's eigene Leben eingreifen. Ueberdiess stehen wir in tausendfachem geselligem Verkehr mit Andern, die zu dritten Personen wiederum anders, als wir, situirt sind. Wollte also Jeder nur von seinem jeweiligen und zufälligen Standort aus urteilen, so wäre weder eine bleibende Schätzung, noch eine mit Andern gemeinsame Taxation, also auch keinerlei Unterhaltung über moralische Gegenstände möglich. Dadurch entsteht das Bedürfniss, sich einen allgemeinen und stetigen Augpunkt der Betrachtung zu fixiren, um die wechselnde Zufälligkeit seiner Gefühle oder wenigstens seine soziale Ausdrucksweise darnach zu korrigiren. Diess geschieht durch Erfahrung und grössere Bekanntschaft mit der Welt und ihren herrschenden Gesammtansichten*), ähnlich wie die sinnliche Wahrnehmung allmählig aus der subjektiv wechselnden Perspektive das sachlich Richtige herauszusehen lernt und z. B. etwas 10 mal Entfernteres desshalb nicht auch schon für 10 mal kleiner hält. Indem man sich nemlich genöthigt sieht, den rein persönlichen Standpunkt zu verlassen und einen allgemeineren zu wählen, so liegt nichts näher, als sich sympathisch genau an die Stelle des wirklich Betheiligten zu versetzen. Diess ist somit eine Sympathie in geläuterter Gestalt oder in extensiver Form, wie wir die letztere Bildung schon bei den Passionen zu beachten hatten.

---

*) Ein scharfes Anstreifen an den kompleten ethischen Nominalismus, dem die moralischen Unterschiede nur gesellschaftlich paktirte und fixirte termini sind!

Dort zeigte sich nemlich, wie das ebenso nahe liegende Prinzip der Vergleichung mit sich selbst wesentlich die gegentheiligen Gefühle von Sympathie erregt und diese letztere nur als extensive, durch sehr starke Eindrücke erregte, über solche Gegensätze Meisterin wird. Dasselbe findet auch hier wieder statt. Es ist desshalb peinlich, vom sicheren Land aus ein Schiff elendiglich untergehen zu sehen, während die Vergleichung gerade das angenehme Gefühl der eigenen Geborgenheit ergäbe; aber des starken Eindrucks wegen entscheidet hier die Sympathie und nicht die Vergleichung. Aehnlich erklärt es sich durch phantasiemässige Extension, dass wir einen tugendhaften Karakter schätzen, auch wenn die äusseren Umstände ihm die Erweisung seiner Vorzüge zum Wohl der Gesellschaft unmöglich machen. Die Tugend in Lumpen oder im (schuldlosen) Gefängniss bleibt darum doch Tugend. Die einfache Sympathie nun hat eigentlich an den Mitteln nur Wohlgefallen um ihres äusseren Erfolgs und Zweckes willen. Allein die Imagination springt hier von der daseienden Ursache zur etwaigen, an sich denkbaren, unter Umständen vielleicht auch noch eintretenden Wirkung über und sieht dabei über die zufälligen Hindernisse weg. Zweifellos freilich ist das Gefühl stärker, wo auch die Wirkung real vorliegt. Ueberhaupt sind die Gefühle oft widerspenstig und wollen sich nicht in diese Korrektur einer allgemeineren Betrachtung fügen. Ebendaher mögen wir die extensive Sympathie mit seinerseits beschränktem Edelmuth verbunden finden. Denn zu dem ästhetisch-moralischen Urteil genügt die Bewegung der Imagination und ist nicht, wie zur thatkräftigen Handlung, eine Erregung des Herzens nöthig. Bildlich geredet mag man sagen: die Tugend in dieser Entfernung betrachtet gleicht dem Fixstern, der nur wenig Licht und keine Wärme besitzt, aber desshalb doch realiter als Sonne gilt. Schliesslich bleibt es aber doch dabei, dass jene Betrachtungsweise in ihrer Annäherung an die Ruhe eines vermeintlichen Vernunfturteils zwar schwächer ist, als die persönlich und direkt betheiligte, dafür aber allgemeiner und konstanter, was jenen Mangel wieder aufwiegt (counterbalances). Nur sie gilt in der Spekulation als richtiger Massstab der Tugend und Moralität, ja nur sie erzeugt genau jenes spezifische oder partikuläre Gefühl, von dem die sittlichen Unterscheidungen abhängen.

Mit grosser Befriedigung hält Hume wie zu Anfang, so auch

zum Schluss der Moral in Red. I. der Sympathie eine förmliche Lobrede als einem nicht nur wissenschaftlich ausreichenden, sondern auch an sich selbst moralisch-werthvollen, edlen Prinzip. Und scheinbar ist auch Alles in Ordnung: der Zusammenhang der Konsequenz mit allem Früheren ist trefflich gewahrt, Ein Geist weht durch's Ganze, gleichwie die Sympathie sachlich Alles mit Allem in universalistischer Weise zu verbinden scheint. Jedoch beim Licht betrachtet stellt sich das Resultat ganz anders. Um ihr innerstes Wesen zu erkennen, müssen wir uns an die psychologische Darstellung der Passionenlehre erinnern, welche laut der obigen Beispiele wohl Modifikationen, aber keine prinzipielle Aenderung erfahren hat. Dort fiel uns die mechanische Aeusserlichkeit und Herzlosigkeit so stark auf. Es war nur scheinbar ein Mitfühlen, in Wahrheit bloss, und das ist wesentlich verschieden, ein Zugleichfühlen derselben Erregung aus Anlass äusseren Beispiels und Vorgangs. „Die Sympathie ist nicht bloss Nachbildung eines Vergnügens oder Missvergnügens, sondern selbst a kind of pleasure.“ Also handelt es sich doch auch hier wesentlich um Privatlust oder Unlust; die eigentliche Beziehung zum Andern bleibt rein äusserlich und zufällig, wie diess so schlagend in der Behauptung vortrat, dass benevolence (d. h. der Anfang aktiv helfender Theilnahme) durch einen nicht weiter erklärbaren Machtspruch der Natur gerade mit Liebe verknüpft sei, während das Gegentheil an sich auch möglich wäre. So gefasst darf Sympathie eigentlich nicht mit (aktiver) Theilnahme übersetzt werden, sondern stellt kaum was Anderes vor, als eine rein passive, psychologische Ansteckung. Daher sind auch Hume's Beispiele gewählt, wenn er an das Mitbellen der Hunde, das Mitlachen, Mitweinen oder sogar Mitgähnen der Menschen, an die ansteckende Macht der Paniken, Volksaufstände u. drgl. erinnert. Nicht undeutlich schimmerte dort auch der, empirisch freilich nicht durchaus falsche Satz durch, dass der Mensch, um nicht im Gefühl „angesteckt“ zu werden wie von einer Seuche, dem fremden Unglück und Schmerz als einem widrigen Anblick naturgemäss aus dem Wege gehe und sich über eine fremde Noth bloss ärgere, wenn sie nicht so stark sei, um ihn aufzurütteln. — All diess aber ist nun lediglich nicht der gesuchte und erforderliche Universalismus, sondern ein kaum verkappter nackter Egoismus! Desshalb sagten wir, dass Hume zunächst die partikularistische Linie der englischen Richtung bis zum letzten

wissenschaftlich möglichen Extrem ausziehe, wo das unerlässliche Allgemeine zum verschwindenden Schein geworden ist. Der Schein freilich bleibt gewahrt. Der Egoismus „korrigirt“ sich oder lernt wenigstens „gebildet“ zu reden, wie es in der Gesellschaft verlangt wird. Desshalb heisst es ein anderes Mal geradezu, dass die Gesetze und Anstandsregeln der guten Gesellschaft eine Art von niederer (freilich meist heuchlerischer) Moral seien, wie wir seinerzeit genauer hören werden. Jener nimmt sich zusammen, um nicht in beständigen unlustigen Widerspruch mit sich selbst oder Andern zu kommen. Aber im Grund bleibt er, was er ist, und verräth wohl auch ab und zu seine wahre Natur ohne Maske. — Gewiss ist auch hier wieder die tiefe Lebenswahrheit und feine Menschenkenntniss unleugbar, wenn man anders, was Hume prinzipiell will und thut, nur aus der reinen, ob auch noch so polirten und civilisirten Empirie*) schöpft und das immerhin Gewöhnlichere für das Alleinige und Wahre nimmt, ohne das Hereinleuchten eines Höheren selbst in die thatsächliche Wirklichkeit ebenso billig zu beachten, um von dem Seinsollenden hier gar nicht zu reden. Indess ist bei Hume selber schon in Mitten dieses egoistischen Empirismus der Ansatz zu einer anderen, verbesserten Fassung nicht zu übersehen oder zu verkennen. Ueberraschend gerade bei ihm und wenig konsequent muss uns schon das vorkommen, dass er den geforderten d. h. richtigen und korrigirten Standpunkt der Beurteilung als den in der „Spekulation“ allein gültigen bezeichnet, dass er sagt, nur ihre Anschauungsweise gebe eigentlich das spezifisch moralische Gefühl. Sonst wird gerade die Spekulation zu Gunsten des vulgären Menschenverstandes überall zurückgewiesen und nur dem Auffassen der ganz unmittelbaren, nächstliegenden und überwiegenden Wirklichkeit Recht und Wahrheit zugesprochen. Also hier doch das unabweisbare Gefühl, dass es sich (wenigstens zuweilen) anders verhalte! Für's Zweite müssen wir achten auf den scheinbar nur quantitativen, aber Tieferes bergenden Begriff der „extensiven“ Sympathie, in welchem sich eben das Dehnen und Strecken hinaus über die Beschränktheit des Egoismus verräth. An ihn wurden daher schon in der Passionen-

*) Das heisst zu deutsch: der sittlichen Rohheit, wie sie in den sogenannten „gebildeten“, aber vielfach herz- und karakterlosen Kreisen am häufigsten ist!

lehre die ethisch werdenwollenden Momente benevolence u. s. w. angefügt als an die Ueberwindung des herzlos selbstischen Vergleichungsstandpunktes, der nur Neid und Schadenfreude erzeugt. Auch die oben statuirte „Hineinversetzung“ in die Lage eines Andern ist nicht mehr ganz die alte Sympathie, deren Erregungen rein innerhalb des privaten Ichs vor sich gehen.*) „Sympathie“ ist überhaupt ein schillernder Begriff, der bei andrer psychologischer Fassung immerhin den Bedürfnissen des ethischen Universalismus einiger Massen genügen könnte und von allgemeiner Menschenliebe nicht allzuweit abläge. Aber bei Hume's Fassung der Sympathie ist es entschieden verfehlt, was meist geschieht, und es wird gerade die wahre Feinheit der historischen Entwicklung übersehen, wenn man sie, wie sie ist, unmittelbar mit dem als Verbesserung auftretenden Prinzip der Humanität harmlos zusammenwirft, während er zum Ueberfluss sogar ausdrücklich erklärte, dass sie etwas wesentlich anderes sei, als die allgemeine Menschenliebe, die es eigentlich gar nicht gebe. In diesem Grundgedanken von Red. II., die wir auch schon in der Passionenlehre tiefer und feiner werden sahen, sind die obigen Ansätze und Andeutungen der Red. I. zu Gunsten eines besser gewahrten Universalismus zum Ausdruck gekommen.

Wenn das nunmehrige Prinzip Humanität oder benevolence genannt wird, so wird schon im Namen einerseits die Richtung auf's Allgemein- und Gesammtmenschliche, andererseits die aktiver wollende Natur desselben gegenüber von bisher angedeutet. Zwar das bezeichnende Schwanken nach rückwärts als zu einer trefflich ins sonstige System passenden Lieblingsvorstellung ist auch hier noch nicht ganz überwunden. Die alten Sätze über die Sympathie und eine künstliche, allmählig sich vollziehende Massstabbildung treten gelegentlich doch wieder auf. Indess geschieht es viel kürzer und nebensächlicher, eher zur psychologischen Verdeutlichung, als zur definitiven Erklärung moralischer Vorgänge. Und überdem wird schon hierbei im parallelen Ausdruck concern for others die oben vermisste höhere Seite der seltener mehr genannten Sympathie betont. Humanität, Philanthropie, allgemeines Wohlwollen, fellow-feeling, das sind jetzt die haupt-

*) Diess war ganz im Geist des empirischen Idealimus auf theoretischem Gebiet, der ja in seiner reflexionsmässigen Isolirung gleichfalls ein egoistisches Gepräge hat.

sächlich gebrauchten und immer wiederkehrenden Bezeichnungen. — Wenn uns sogleich dieser offenbar nicht zufällige Wechsel des Ausdrucks bei dem Grundbegriff auf eine tiefer liegende sachliche Aenderung der Ansicht hinweist, so tritt diess ganz unverkennbar in den weiteren, vorwiegend negativen Ausführungen zu Tag, mit welchen er, ohne sich zu nennen oder Altes ausdrücklich zurückzunehmen, den eigenen früheren Standpunkt wenigstens mitkritisirt. — Zuerst wendet er sich gegen das vielbeliebte Hauptsurrogat der ächten, geistig begründeten Allgemeinheit, gegen die Uebertreibung der Erziehungstheorie. Alte und neue Skeptiker, meint er, lieben es (have employed their utmost efforts), alle moralischen Unterscheidungen von Erziehung und bewusster Staatsklugheit der Politiker abzuleiten, welche dieselbe erfunden haben, um die Menschen zu zähmen. Hiernach wären also sämmtliche Tugenden von künstlicher und gemachter Art. Diess verstösst jedoch schon gegen die Wirklichkeit, welche mindestens daneben auch natürliche Tugenden oder Laster aufzuzeigen vermag. Sodann leidet die ganze Ansicht, ähnlich den verwandten Erklärungen über die künstliche Fabrizirung der Sprache, an einer grossen petitio principii. Ohne natürliche Disposition zur Unterscheidung von gut und bös, ohne eine originale Grundlage dieser und ähnlicher Begriffe blieben alle Bemühungen der Politiker und Gesetzgeber um Einschärfung derselben lediglich fruchtlos, ja sie würden von Anfang an gar nicht verstanden. Es mag also die Erziehung u. s. w. immerhin eine Vergrösserung oder Verkleinerung schon vorhandener natürlicher Gefühle bewirken, zuweilen sogar (wie auf dem Gebiet des Aberglaubens) einzelne neue Spezies dazu erwecken. Aber im grossen Ganzen ist ihr Einfluss von jenen Theoretikern viel zu hoch angeschlagen, wenn sie Alles daraus ableiten wollen. — Diese Sätze werden, ob auch entschieden weniger nachdrücklich, wie wir aus anderem Anlass sehen werden, schon in Red. I. vorgetragen, sind aber da in sofern nicht ganz konsequent, als die dortige Fassung der Sympathie und ihrer Disciplinirung ja gleichfalls auf die allgemeine Sitte und den bildenden Einfluss der Gesellschaft hinauslief. In Red. II. stimmen sie. Jedenfalls aber ist es kulturgeschichtlich interessant, von einem so scharfen Kopf derartige Bedenken mitten aus dem 18. Jahrhundert zu hören, welches sonst auf nichts höher schwor als auf die Pädagogik und Erziehungsmethode. Brechend mit aller Vergangen-

heit, glaubte man ja in Staat, Kirche und Familie Alles „machen“ zu können. Ein zweifellos ehrenwerther, ob auch überspannter und unhistorischer Idealismus wähnte, nach Ablegung aller Vorurteile und Herstellung einer tabula rasa sei es möglich, die Menschen, wie Prometheus, als bildsam weichen Thon nach neuem Muster zu formen und damit auf Einen Schlag das goldene Zeitalter heraufzuzaubern. Freilich stammten diese sanguinischen Hoffnungen überwiegend aus dem Lager (Rousseau), das Hume auch auf dem verwandten politischen Gebiet, wie wir bald finden werden, analog bekämpft und zu welchem nach einer früheren Bemerkung die englische Anschauung überhaupt im direkten Gegensatz stand. — Wenn es nach Hume also wesentlich und prinzipiell natürliche Dispositionen sind, welche moralisch entscheiden, so fragt sich weiter: Ist es Selbstliebe und Eigennutz, oder uninteressirtes Wohlwollen? Auch in diesem Problem, das ihm sehr wichtig ist, wesshalb er es ausser dem Hauptzusammenhang noch mehrfach anhangsweise behandelt, spiegelt sich wieder eine tiefer begründete Zeitfrage. Sonst wurde sie vornehmlich theologisch behandelt, wenn z. B. der Quietismus viele Spekulationen über reine oder interessirte Gottesliebe anstellte, was Spinoza in seinen Sätzen über den amor Dei, quo amat se ipsum, auf das Gebiet der mystischen Philosophie überträgt.*) — Hume bleibt natürlich ganz auf festem Boden, entscheidet sich aber (ausschliesslich in Red. II.) rückhaltslos gegen das Selbstische, das in seiner eigenen früheren Ansicht gleichfalls den Kern gebildet hatte. — Was zunächst die grobegoistische Ansicht betrifft,**) so stellt sie, als Tod aller Moral, die Behauptung auf, dass Wohlwollen, Freundschaft und dgl. nur Heuchelei und bewusst versteckter Eigennutz sei. Wer so spricht, hat entweder ein schlechtes Herz oder ein höchst oberflächliches Denken, das von vereinzelten Fällen voreilige Schlüsse auf's Ganze zieht. Solche Leute (sagt der hierhergehörige Appendix-essay VI., Band IV „of moral prejudices“) sind neuerdings in England aufgetreten und suchen ihre Ehre oder Auszeichnung darin, Alles lächerlich zu machen, was bisher heilig und ehrwürdig erschien. Vernunft, Ehre, Freundschaft, Vaterlandsliebe soll Alles nur Chimäre und

*) Auch Leibniz beschäftigt sich in seiner Weise damit; s. den Aufsatz „sur l'amour de Dieu désintéressé“ ed. Erdmann S. 789 u. 791.

**) Hauptsächlich nach Appendix II. „of self-love“.

Romantik oder veraltetes kindisches „Vorurteil“ sein. Solche „Antireformers“ sind höchst verderblich. Aehnlich ist in manchen „pretenders to wisdom“ der seltsame „humor“, einen rigorosen Kampf gegen alle bisherigen Ansichten der Moral zu führen und die theuersten Gefühle oder Instinkte in stoisch-cynischer Weise zu zersetzen. Da soll allgemeine Menschenverachtung als Weisheit gelten, während es doch in Wahrheit die grösste Thorheit, und jenes raffinirte Streben nach philosophisch-einsamer Erhabenheit die reinste Unnatur ist.*) — Aehnlich, doch der Billigkeit halber noch zu unterscheiden ist die andere Ansicht, welche gleichfalls keine uninteressirte Passion zugesteht, sondern z. B. in der edelsten Freundschaft bloss eine Modifikation der Selbstliebe sehen will; nur geschehe es unbewusst, indem die Imagination oder der Enthusiasmus der Passion uns vor uns selber uneigennützig erscheinen lasse, während bei unerbittlich genauer Analyse der grösste Patriot sogut wie der gemeinste Geizhals bei seiner Art nur die eigene Wohlfahrt verfolge. Hierbei ist zum Voraus zwischen Theorie und Praxis der Männer, die solches behaupten, wohl zu unterscheiden. Hobbes und Locke z. B., die hieher gehören, auch Epikur und andre lebten tadellos und erkannten im Leben jedenfalls eine ächte Freundschaft und dgl. an, wenn sie dieselbe auch in der Theorie durch eine Art von philosophischer Chemie in lauter selbstische Momente auflösen zu müssen glaubten. Gesetzt auch, sie hätten Recht, so bliebe sich doch für die Beurteilung Alles gleich. Mag auch nur „der Flug der Phantasie“ den Unterschied zwischen edler und selbstsüchtiggemeiner Freundschaft konstituiren, der Unterschied ist da und bleibt, so dass man das Eine lobt, das Andre tadelt. Es ist wie in der Aesthetik: ob auch schliesslich der Physiolog nachweist, wie die Teintunterschiede auf den unbedeutendsten Kleinigkeiten beruhen; Jedermann wird fortfahren, das Eine Gesicht blühend und schön, das andre unschön zu finden. —

*) Die hier Geschilderten sind wohl Männer von den Anschauungen eines Mandeville, Bolingbrocke, Chesterfield und der französischen Richtung. — Je grösser der philosophische Gegensatz, um so intressanter ist die Parallele, welche hier Leibniz zu Hume bietet. Ich meine die berühmte Stelle der nouveaux Essais (S. 387), die in wahrhaft prophetischer Weise aus der Ueberhandnahme dieses ethischfrivolen, bitterblasirten Geists die „allgemeine Revolution“, von der Europa bedroht sei, 80 Jahre vor 1789 voraussagt.

Indess stellt sich die Sache, selbst wissenschaftlich betrachtet, doch anders, als jene meinen. Die Selbstsuchtshypothese genügt nicht, um die ganze Wirklichkeit ungezwungen zu erklären. Sie vollends zum alleinigen Prinzip zu machen, dürfte jener verderbliche Hang zur Einheit und Einfachheit des Erklärungsgrundes sein, dem die ungekünstelte Naturwahrheit zum Opfer gebracht wird.*) Haben wir doch bei Thieren, wie vielmehr bei Menschen, offenbare und unanfechtbare Beispiele zunächst von selbstlosen sittlichen Thaten. Diess haben, bemerkt III, 91 der essay über Würde oder Niedrigkeit der Menschennatur, grosse Moralisten unserer Zeit wie Shaftesbury klar bewiesen. Wie viele Passionen gehen als Trieb überhaupt dem erst in der Befriedigung empfundenen Lustgefühl, also wenigstens das erste Mal auch der Selbstliebe voraus. Wie mannigfach wird unter klarer Erkenntniss des schwersten eigenen Schadens Rache geübt (Bienenstich). Die Elternliebe, die sich mit Aufopferung des eigenen Lebens und Wohlseins erweist, ist doch gewiss selbstlos. Nicht minder giebt es tausend Fälle von benevolence, wo keinerlei reales Interesse ins Spiel kommt. Die Gegner berufen sich alsdann auf ein imaginäres Interesse; als ob diess, vollends durch den Gegensatz in seiner blossen Phantasiemässigkeit erkannt, im Kampf mit einem wirklichen eine Leidenschaft erregen und durchsetzen könnte. — Die Nichtigkeit dieser Berufung auf die Phantasie zeigt sich nun weiter besonders bei den unleugbaren Fällen von selbstlosem Urteil. Die persönliche Verflochtenheit jedes Einzelnen mit dem allgemeinen Interesse, woraus jene argumentiren, ist denn doch nicht so gross und umfassend, um überall auszureichen. Man lobt Tugenden und Menschen, die in Raum und Zeit unberührbar weit entfernt sind. Man lobt, wenn auch schwächer, so doch, nach dem experimentum crucis mit dieser Mischung noch wohl unterscheidbar, die edle That selbst am Feind, wenn ihn auch der Privatvorteil viel lieber schlecht sehen würde. Schwach ist hierbei die Ausflucht, dass in diesem Fall eine phantasiemässige Versetzung über Raum und Zeit weg in die Nähe des betreffenden Subjekts und die Erwägung der Vorteile stattfinde, welche man selbst alsdann von ihm hätte oder

---

*) Diess trifft genau seine eigene frühere Ansicht von der Alleinherrschaft der Sympathie.

gehabt haben würde.*) Von einem imaginären Interesse kann nie ein reales Gefühl entstehen, vollends nicht im obigen Fall eines Widerstreits. Nothwendig müsste sich diese Einbildung im Lauf der Zeit korrigiren, gleichwie man sich den auch nur phantasiemässigen Schwindel abgewöhnen kann. In Wahrheit dagegen wird das sittliche Urteil im Lauf reicherer Erfahrung nur um so schärfer und sicherer. — Offenbar ist diese ganze Theorie mehr Witz und Satyre, als Wissenschaft, vielleicht auch manchmal nur Wortstreit, da es gewissen Leuten Spass macht, anders zu reden, als die übrigen Menschen. Will man einen wissenschaftlichen Grund für die immerhin ziemlich verbreitete Anschauung haben, so liegt er wohl darin, dass mit der Tugend allerdings stets ein geheimes Vergnügen verbunden ist. Allein diess ist Effekt und nicht Ursache derselben. Ich finde ein Vergnügen darin, meinem Freund wohlzuthun, weil ich ihn liebe; aber ich liebe ihn nicht etwa desshalb, um mir jenes Vergnügen zu verschaffen. Für's Andere ist der Tugendhafte nie gleichgültig gegen fremdes Lob. Jedoch diess zur Hauptsache, zum leitenden Motiv und also das ganze sittliche Streben zu einer Sache des Ehrgeizes zu machen, ist eine ungerechte Uebertreibung, welche nur die leichte Tinktur und nicht den Kern sehen will. Das richtige Mass von Rücksicht auf die Beurteilung durch Andere ist der Tugend allerdings so wesentlich, dass sein Nichtvorhandensein ein bedenkliches Anzeichen vom Fehlen der Tugend selbst ist.**) — In der That lässt sich schliesslich behaupten (womit Hume ganz auf unsere obigen Sätze eingeht), dass eine Moralwissenschaft sich gar nicht auf das Prinzip der Selbstliebe gründen könne. Denn ihr Prinzip muss eben ein allgemeines und konstantes, nicht jedem beliebigen Wechsel unterworfenes sein. Nur der rohe, unkultivirte Mensch macht Liebe und Hass, Lob und Tadel schlechthin vom Privatstandpunkt abhängig und sieht, wie wir fanden, im ehrlichen gegnerischen Soldaten den persönlichen hassenswürdigen Todfeind, während die fortschreitende Bildung sich zu allgemeineren Regeln aufschwingt. Hiernach gefällt uns in Wahrheit bei der moralischen Beurteilung nicht das eigene, sondern das fremde Interesse. Und diese Ge-

*) Ganz Hume's eigene Sympathieerklärung, weniger zwar ethisch, als psychologisch, und dadurch, wie wir zeigten, egoistisch.

**) III. 91—93 (of dignity or meanness of h. nature).

sinnung, wir nennen sie Humanität und benevolence, ist die ächte Basis der Moral; warum? Diess noch weiter zu fragen ist unnöthig und aussichtslos. Genug, dass darin originale Prinzipien unserer Natur vorliegen. Ebenso schwierig und resultatlos wäre die Bemühung, die natürlich zweifellos vorhandene Selbstliebe in ein genaues Gradverhältniss zu jener Richtung zu setzen. Hierüber sind zu wenig und zu unbestimmte Experimente möglich. Die Thatsache muss genügen, dass wir faktisch eine Mischung von Taube und Wolf oder Schlange sind. Ob dabei die „benevolence“ zur Bestimmung des Handelns ausreicht oder nicht, jedenfalls ist und bleibt sie massgebend für das moralische Gefühl und Urteil. — Schliesslich kann Hume nicht umhin, wie früher der Sympathie, so jetzt der benevolence eine hohe Lobrede zu halten. „Fast ist es überflüssig, sie zu rühmen und die theoretische Spekulation für einen Augenblick mit panegyrischer Redeweise zu vertauschen. Sie ist nicht nur Prinzip aller andern Moralität, sondern selbst die Haupttugend, welche den übrigen erst den vollen Werth verleiht. Selbst in der Uebertreibung verdient sie kaum einen Tadel.“

Es wird, trotz aller Darstellungen, welche den Unterschied verwischen, nach dem Bisherigen keinem Zweifel unterliegen können, dass hier in Hume's Moralprinzip wirklich eine bemerkenswerthe Aenderung, d. h. Besserung stattgefunden hat. An der letzten Konsequenz angelangt erschrickt er selbst vor ihr und wendet sich vollends mit unverkennbarer Entrüstung von den Gestaltungen ab, welche in cynischer Verzerrung dasselbe darstellen, was er noch mit entschieden wissenschaftlichem Anstand aus seinen Prämissen sozusagen herausgerechnet hatte. War er doch auch persönlich nichts weniger als Pessimist. Schon aus seinem Gesicht spricht deutlich die Bonhommie, welche lebt und leben lässt und am heitersorglosen Lachen mehr Vergnügen findet, als am bitterernsten Tadeln oder verbissenen Satyrisiren. Darum erklärt er selbst als innerste Ueberzeugung: „Lieber das Gute als das Schlechte an den Dingen sehen ist eine Geistesstimmung, die mehr Werth hat, als 10000 Pfund Renten.“ Und in dem mehrerwähnten Essay über die Würde der menschlichen Natur heisst es entsprechend: „Von Urzeiten hat über diesen Punkt, freilich oft auch nur mit Worten, eine Spaltung unter den Philosophen, Dichtern und Geistlichen geherrscht. Sie alle zum Einklang zu bringen ist wohl nicht möglich, da der

Unterschied der Ansicht überwiegend auf Temperamentseigenthümlichkeiten beruht. Wer eine grosse, vielleicht krankhaft reizbare moralische Empfindlichkeit und ein spleenetic temper hat, wird Angesichts der Wirklichkeit die menschliche Art als niedrig und gemein zu schildern geneigt sein. Indess ist doch die Hinaufsetzung und Höherstellung für die Tugend günstiger." *) — Diese Beiziehung des Persönlichen soll freilich nur eine Illustration geben, und eine leichte Parallele zur Hauptsache, zur parteilos sachlichen, wissenschaftlichen Betrachtung bilden. Auch in dieser Beziehung gab er oben einen Wink, wie er an dem zuerst erreichten Extrem stutzig wurde und um der, auf diesem Boden nicht mehr möglichen Wissenschaft willen den Rückzug antrat. Auf theoretischem Gebiet konnte er sich, so nahe diess Auslaufen lag, durchaus nicht entschliessen, der französischen Parallelrichtung des Empirismus bis zum Materialismus zu folgen. Lieber wurde er, Dank einem höher wissenschaftlichen Geist, Skeptiker und liess die Probleme in suspenso, für deren Lösung er sich nun einmal in der übermächtigen Strömung eines falschen Fahrwassers fand. Praktisch erwies sich jener Materialismus als mehr und mehr cynisch werdender Egoismus. Auch ihm weicht Hume aus und stellt lieber, diessmal mehr Eklektiker, als Skeptiker, ein völlig neues Prinzip nach und neben dem früheren auf, wenn ihm auch die genauere Motivirung, präzisere, von unbestimmtem Fliessen freie Fassung und konsequente Einverarbeitung ins Ganze noch nicht gelingen konnte. — In dieser Privatentwicklung spiegelt er endlich zugleich den Fortschritt des damaligen Gesammtgeists. Das 17te Jahrhundert, von Kämpfen aller Art durchwogt, trug deutlich die Signatur des egoistischen Selbsterhaltungstriebs; das 18te, im grossen Ganzen zu mehr Ruhe gekommen, vermochte desshalb nun auch dem andern Pol, der universalistischen Richtung ihr Recht zu geben. Daher ist es, in der Ueberschwänglichkeit des Gegendrucks, das Jahrhundert, welches die Humanität und kosmopolitische Weitherzigkeit zur Losung hat.

---

*) III. 87.

Kapitel 2.

Die differenten Erscheinungen des Moralischen.

Im vorigen Kapitel wurde, die Prinzipien der Moral betreffend, gezeigt, dass nicht der Wille den Ausgangspunkt und die entscheidende Potenz bilde, sondern das ästhetisirende Gefühl und später nebenher auch noch die reflektirende Vernunft das Wort führe. Dem entsprechend ergab sich keine apriori fordernde, Ziele und Ideale aufstellende Deduktion, sondern eine lediglich induktive Betrachtung als durchgängig herrschende Methode. In gleicher Weise wird das Folgende bei konkreter Ausführung der bisherigen Prinzipienfragen uns nicht in synthetisch-konstruktiver Weise eine Reihe von Gestaltungen vorführen, sondern vielmehr vor dem analytisch-kritischen Blick das fertig Gegebene, die empirische Erscheinung des Moralischen im und am Einzelnen, Revue passiren lassen, sei es im direkten Licht der Taxation, sei es im Reflex der Sympathie oder Humanität. Denn offenbar haben für Hume die feinen Einzelbeobachtungen weit weniger um ihrer selbst willen Werth und Bedeutung, als dass sie vielmehr — ganz im Geist der „prinzipiellen" Zeit — dazu dienen müssen, immer und immer wieder den Beleg für die Hauptsache, für die zuerst eruirten und sozusagen hypothesenmässig aufgestellten Prinzipien oder Grundgesetze des Ethischen zu liefern. — Indem wir also keine Konstruktionen und deren Formeln, sondern nur die mehr oder weniger ruhende Erscheinung am Subjekt zu erwarten haben, wird die ganze Behandlung zur Tugendlehre, oder wie Red. II. noch deutlicher sagt, zur Lehre von den verschiedenen sittlichen Qualitäten, eine Weise der Anfassung und Darstellung, welche wir bereits als der englischen Gesammtmoral wesentlich hervorgehoben haben. Bei ihr und namentlich vollends bei Hume liegt für diese isolirende Vereinzelung und Atomisirung der Moral die Parallele aus dem theoretischen Gebiet auf der Hand. Auch hier sind die Qualitäten, die einzelnen erscheinenden Eigenschaften der Dinge das Ueberwiegende und Wesentlichste, während Substanz und Kausalität mehr und mehr in den Hintergrund treten, um schliesslich der Auflösung zu erliegen. Wo aber theoretisch der Substanzbegriff keinen Werth mehr hat, ist in der Ethik keine

Güterlehre zu erwarten; es wird sich diess im Folgenden besonders an den Ansichten über Staat und Familie als grösstem und kleinstem der Theilgut-Organismen bewähren.*) Aber auch für eine Pflichtenlehre fehlt der Platz, wo keine moralische Kausalität oder kein Zweckbegriff des Sollens anerkannt wird. — Auf Grund dessen haben wir bei Hume nur eine leichte Nachbildung dieser sonstigen — ob anerkannt oder nicht, so doch sachlich unumgänglichen — Gesichtspunkte für die Moralbehandlung zu konstatiren. Denn bei allem Sinn für das Vereinzelte kann er denn doch natürlich nicht umhin, auch seinerseits nach Gruppen sich umzusehen und die allgemeinen Prinzipien zu suchen, unter welche sich die Masse des empirischen Details rangirt. „Es würde der überall beobachteten Sparsamkeit der Natur widersprechen, wollten wir für jede einzelne Tugend oder Lasterhaftigkeit ein besonderes Prinzip, eine originale und primäre Qualität oder Konstitution des mind annehmen.“ Nun zeigt sich als ein Hauptunterschied unter den sittlichen Qualitäten, dass die Einen völlig unmittelbar und naturwüchsig der Seele entstammen und ohne allen Umschweif sich äussern, während Andre einen gewissen Umweg brauchen, die Nachhülfe der Reflexion bedürfen und, weil nicht in der Natur gegründet, gewissermassen künstlich gezogen werden müssen. — Wenn wir in dieser Unterscheidung ein leichtes Mitklingen des Pflichtgedankens sehen zu dürfen glauben, so wirkt das Gefühl der ethischen Substanzen oder Güter mit, wenn Hume derselben Unterscheidung auch die Wendung gibt: Bei den Einen Qualitäten komme mehr der ganze Komplex der Gesellschaft und ihr Wohl im Gesammtverlauf in Betracht, während bei Andern der unmittelbar präsente Einzeleindruck des Angenehmen auf das Subjekt für die Beurteilung massgebend sei. — Formulirt ist es die Eintheilung der Tugenden in künstliche und natürliche (Red. I.) oder nützliche und angenehme (Red. II.).

Das hierin vorliegende Problem spielte besonders in der ersten Fassung zu seiner Zeit eine grosse Rolle und dürfte nicht ohne alle Analogie zu den theoretischen Hauptfragen sein, als was wir den Unterschied der primären und sekundären Qualitäten, namentlich aber den Streit wider und für die angeborenen

*) Wie anders die substanziell griechische Anschauung, und aus der Neuzeit die Ethik Hegels oder nam. des Spinozisten Schleiermacher!

Ideen betrachten müssen. Oben fanden wir beim Uebergang vom Prinzip der Sympathie zu dem der Humanität, dass Hume gegen eine kaum mehr wissenschaftliche Uebertreibung des Künstlichkeitsgedankens Front machte, indem er die allzu einseitige Betonung des Einflusses von Erziehung und Politik auf das richtige, nüchterne Mass zurückführte. Umgekehrt liegen doch in seinem ganzen Denken zu viele Anknüpfungspunkte für diese Anschauungsweise vor, als dass er nicht doch ihr relatives Recht hätte anerkennen müssen. Wie häufig zeigt sich nicht in seiner theoretischen Philosophie die Neigung, dieses oder jenes Gedankengebilde, besonders wenn es sich über das niederempirische Niveau erheben will, als künstliches Machwerk, ja als mehr oder weniger willkürliche Fiktion darzuthun und damit abzuweisen. So konnte es nicht fehlen, dass er als prägnanter Vertreter des Zeitgeists diesem Lieblingsgedanken des Jahrhunderts auch in die Moral einigen Eingang verstattete, aber nur einigen; denn auf der andern Seite war bei ihm der Sinn für das Naturwüchsige, Instinktivunmittelbare auf allen Gebieten doch wieder so lebendig und ausgeprägt, dass er auch diess zum vollen Wort kommen lassen musste. Daher denn seine geschichtlich intressante Mittelstellung in dieser Streitfrage, welche wir vom Anfänger der englischen Moral, von Hobbes in kräftiger, gutgemeinter Weise angeregt und begonnen, von seinen wissenschaftlicheren Nachfolgern indessen eben so rasch durch ausschliessliche Geltendmachung des Natürlichen abgeschlossen sahen. Hume handelt gewiss weit weniger unter dem Einfluss der von ihm selbst bekämpften libertinistisch-blasirten Ausartungen (eines Bolingbrocke u. A.), als in konsequenter Vollziehung seiner historischen Aufgabe, wenn er als Schlussstein der Entwicklung auch hier die Vorgänger rekapitulirt und beide Betrachtungsweisen, je nach den verschiedenen Gebieten distribuirend, mit einem eklektischen „sowohl — als auch“ zusammenfasst. — Wichtiger als diese geschichtliche Beziehung ist nun aber die Art, wie Hume seinerseits den Gegensatz fasst. Was heisst nemlich „natürlich“? Eigentlich ist es unnöthig und unmöglich, darüber als über etwas Selbstverständliches viele Worte zu machen, wenn nicht mit dem Ausdruck hier und sonst soviel Missbrauch getrieben würde, dessen Abweisung daher Noth thut. Zum Voraus fällt der Gegensatz des Wunderbaren als etwas gar nicht in Betracht kommendes weg; aber auch das Ungewöhnliche und

Seltene soll damit nicht ausgeschieden werden, am allerwenigsten aber soll darin schon ein sittliches Werthurteil liegen, wornach die Tugend oft das Natürliche und das Laster das Unnatürliche heisst, als ob nicht Beide gleichermassen und gleich häufig Bestandtheile unsrer Natur wären. Nein, der einzig adäquate und den Sinn am besten erklärende Gegensatz ist eben „künstlich“. Diess bedeutet aber hier nicht, wie zuweilen im Theoretischen, die willkürliche, daher eigentlich bodenlose Machung oder Fiktion. Die realen Wirklichkeiten der Moral und des Lebens lassen sich nicht, wie jene Gedankengebilde, so verächtlich abfinden; mit ihnen muss ganz anders gerechnet und darum auch geredet werden. Künstlich ist hier soviel als abgeleitet, auf dem Umweg der vermittelnden Reflexion gebildet und entstanden, also sekundär, aber nur etwa in dem nicht allzustark degradirenden Sinn, wornach die Idee das Sekundäre zur Impression ist. Offenbar liegt schon hier doch nicht mehr genau die etwas schroffe Fassung von Hobbes vor, bei welchem beinahe der Wechselbegriff „willkürlich“ substituirt werden konnte, sondern die eklektische Nebeneinanderstellung hat den Gegensatz bereits innerlich gemildert. Ausdrücklich verwahrt sich Hume dagegen, dass seine künstlichen Tugenden, wie z. B. die Gerechtigkeit, etwas Arbiträres, vom menschlichen Wesen Abtrennbares, zufälliger Erfindung zu Dankendes seien. Sie sind vielmehr eine ganz nothwendige und unausbleibliche Konsequenz der Menschennatur. Und wenn auch der Originalinstinkt dafür fehlt, so hat die Mutter Natur diese ganze Sache völlig dem Menschen selbst überlassen, da sie ruhig sein konnte, dass die andern vorhandenen Prinzipien unsres Wesens leichtlich uns darauf führen. Nichts ist ja so wachsam und erfinderisch, als die Passion; nichts liegt andererseits so nahe, als eben jene Regeln, welche die künstlichen Tugenden repräsentiren. — Hiemit ist freilich Werth und Berechtigung der Eintheilung künstlich-natürlich schon etwas zweifelhaft geworden, da vor lauter Restriktionen die Gegensatzpaare nächstens ineinanderfliessen. Nachdem daher die geschichtliche Pflicht der Rekapitulation erfüllt ist, lässt Red. II. diese jedenfalls im Ausdruck misslich gewordene Unterscheidung mit kurzer, im obigen Sinn gehaltener Erwähnung fallen und entscheidet sich lieber für die andre Ausdrucksweise, welche in Red. I. dafür nur gelegentlich aufgetreten war. Dort wurde

einmal *) bemerkt, dass im Wesentlichen nur zwei Moralsysteme Bedeutung haben, nemlich das Eine, welches Tugend und Laster auf unmittelbares Gefallen gründe, und das Andre, welches überall nach der Reflexion über die Tendenz, andre glücklich zu machen, entscheide. In Wahrheit müsse aber Beides zusammengenommen werden, da nur der Doppelgesichtspunkt zur Erklärung der ganzen Moral ausreiche, ja sogar meist bei dem einzelnen Fall schon erforderlich sei. Der angemessene Ausdruck dafür sei die Unterscheidung von nützlich und angenehm. Eben diess mit der noch feiner nüancirenden Differenz mittelbar-unmittelbar ist nun der Haupteintheilungsgrund von Red. II. Vielleicht hängt diese Aenderung auch mit dem stärkeren Mitankommenlassen der Vernunft gegenüber dem Gefühl zusammen. Denn bei dem Nützlichen eben und seiner erforderlichen, oft weitläufigen und umständlichen Reflexionsarbeit tritt der theoretische Faktor deutlicher ins Licht, den wir von Red. I. noch weit mehr zurückgestellt fanden. — Wenn die erste Unterscheidung in bezeichnender Weise von dem Suchen nach dem Ursprung und der Entstehungsart beherrscht war, so fasst die zweite ihre Sache mehr im Verlauf, nach ihrem bleibenden Werth und Gehalt auf und weiss mit dem Nützlichkeitsprinzip einem, durchs Ganze herrschenden Hauptgedanken der englischen, beim relativ Guten sich beruhigenden Moral den längst erwarteten Ausdruck zu geben.

Nach diesen, der wissenschaftlichen Genauigkeit wegen nicht entbehrlichen Vorbemerkungen über eine stark hervortretende, wenn auch wenig eingreifende Differenz beider Redaktionen mögen wir dieselben im Weiteren zusammennehmen, da sie ohne sachliche Abweichungen einander nur ergänzen. Mit dem Bisherigen ist erklärt, warum bloss eine Tugendlehre zu erwarten sei, und zugleich gezeigt, was denn der Gegensatz von künstlich oder reflektirt und natürlich oder unmittelbar eigentlich zu bedeuten habe. Beginnen wir auf diess hin mit den künstlichen oder den, nur durch die Reflexion auf den Nutzen des Ganzen bestimmten Tugenden. Auch Hume macht in beiden Darstellungen hiemit den Anfang nicht bloss, sondern er widmet ihm zugleich weitaus die grösste Sorgfalt und Ausführlichkeit, wie die Passionenlehre eine ganz entsprechende Bevorzugung der indirekten vor den direkten Leidenschaften zeigte. Kein Wunder! Herrscht

*) II. 371.

doch hier viel mehr Vermittlung, also Leben und Bewegung, so dass sich weit eher etwas darüber sagen lässt, als da, wo es an den natürlichen Tugenden nur unmittelbare Thatsächlichkeiten zu registriren und etwa noch zu illustriren, nicht aber zu definiren und wissenschaftlich zu besprechen gibt. Namentlich bietet sich bei dem erweiterten Blick auf's Ganze die, wie schon erwähnt, hochwillkommene Gelegenheit des Nachweises, wie die Prinzipien Sympathie oder Humanität die wirklich beherrschenden Mächte des sittlichen Gesammtlebens darstellen. — Was nun unter diesem Titel der künstlichen oder gesellschaftsnützlichen Tugenden geboten wird, ist in der Hauptsache nichts Anderes, als was sonst Rechtslehre (nach ihrer Civilseite) im Unterschied von der engeren Moral heisst. Und weil auch, wie sich bald zeigen wird, der Staat lediglich nur in der negativen Bedeutung des Rechtsstaats gefasst wird, haben wir die umfangreichen, aber mehr nur nebenher behandelten Staatsansichten Hume's zu erwarten. Aber bezeichnend für den subjektiven Tugendstandpunkt unsres Moralisten ist es gleich zu Anfang, dass er nicht vom Recht als einer objektiven Potenz redet, sondern gleich persönlich gewendet von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit spricht.

Der, besonders durch die Macht der Erziehung und Gewohnheit tiefeingewurzelten, in einem schon langandauernden und geordneten Gesellschaftswesen fast als Axiom geltenden Meinung gegenüber, als wäre die Gerechtigkeit mit ihren Konsequenzen etwas naturwüchsig Originales, muss vor Allem der Nachweis geliefert werden, dass dem nicht so ist, sondern dass sie in der That bei unerbittlichem Forschen sich als Kunstprodukt darstellt. Jede Handlung ist vor Allem nach ihrem Motiv, sodann nach ihrer Ausführung als Zeichen und Darstellung desselben zu beurteilen. Wie steht es nun mit dem Motiv der Gerechtigkeit? Lassen wir, ohne auf die versteckte petitio principii schon jetzt zu dringen, vorläufig ihre sachlich richtige Definition, „Jedem das Seine zu geben", gelten und fragen nur, warum diess? Hier wird oft, und in schon civilisirten Staaten mit gutem Grund, auf den natürlichen Anstand, die ansich seiende Ehrenhaftigkeit und Billigkeit der Gerechtigkeit verwiesen. Allein im Grund genommen besagt dieser Rekurs gar nichts; macht man die Gerechtigkeit zu ihrem eigenen Motiv, so dreht man sich im Cirkel und erklärt eigentlich, dass man keine Erklärung

wisse. Offenbar muss das erste Motiv, das eine Handlung zu einer tugendhaften macht, nicht selbst schon die Rücksicht auf ihre Tugendhaftigkeit und Löblichkeit sein, sondern in einem andern natürlichen Prinzip liegen. Sehen wir uns unter diesen etwaigen anderen Motiven um, die wir als natürliche kennen, und fragen z. B.: Was veranlasst zur Rückzahlung einer geliehenen Summe? Das Privatinteresse oder die Selbstliebe gewiss nicht; denn sie steht ja so oft oder meist zunächst im Gegensatz zur Gerechtigkeit. Auch das öffentliche Interesse ist es nicht unmittelbar. Nicht nur, dass die wenigsten Menschen Sinn für einen so weittragenden Gedanken haben, sondern es gibt auch viele Fälle, wo dasselbe z. B. durch eine geheimbleibende und nicht in die Oeffentlichkeit dringende Ungerechtigkeit zunächst keinen Stoss erlitte, ohne dass sich der Einzelne von der Pflicht des Gerechthandelns darum entbunden fühlte. Appellirt man an die allgemeine Menschenliebe, so ist zu sagen, dass es eine solche eigentlich nicht gibt, sondern immer irgend eine Relation zum Selbst oder doch eine persönliche Einzelqualität bestimmend wirkt. Die Menschheit ist nicht sowohl Ursache, als nur Objekt der Liebe. Endlich trifft auch das letzte noch übrige Motiv, das Privatwohlwollen, nicht zu. Denn die Gerechtigkeit will ihren Gang gehen, auch wo ihre Uebung dem Herzen wehe thut (Entscheidung eines Prozesses gegen einen braven Armen für einen reichen Lumpen). So will sich uns also im engern oder weiteren Sinn kein wirklich natürliches Motiv für die Uebung der Gerechtigkeit entdecken. — Ein Gleiches stellt sich aber auch heraus, wenn wir uns nunmehr ihrer Ausführung und Erscheinung zuwenden. Die gewöhnlichen Definitionen sind reine Cirkel, die den Kern nicht treffen. Fast immer wird das Eigenthum gleich hereingezogen, um damit die Gerechtigkeit zu erklären; aber alsbald dreht sich die Sache und man braucht die Gerechtigkeit selbst, um Einem vernünftig zu sagen, was nun Eigenthum sei. Darin offenbart sich der meist begangene Grundfehler, jenes vor dieser anzunehmen und in fast superstitiöser Weise als etwas objektiv oder ansich seiendes zu betrachten, das die Gerechtigkeit erst hinterher zu wahren habe. Vielfach wird die Qualität „Eigenthum“ ganz in der Weise der imaginären Qualitäten hingestellt, wie sie die Peripatetiker haben und z. B. im Substanzbegriff vorbringen — lauter Fictionen, die sich bei genauerem Zusehen in Nichts auflösen. Eine sensible Qualität der Objekte

ist es entschieden nicht, sondern nur eine Relation und zwar offenbar nicht zwischen Objekt und Objekt, sondern zwischen dem Objekt und einem denkenden, moralisch angelegten Subjekt. Diese moralische Disposition aber ist eben nichts Anderes, als das Vermögen, den Gerechtigkeitsbegriff zu bilden, durch den erst ein Eigenthum wird, was vorher gar keinen Sinn hat. — So wenig als den Kern, treffen die landläufigen Definitionen die spezifischen Nebenerscheinungen der Gerechtigkeit. Ihr Wesen ist die strikte Unbeugsamkeit, das unerbittliche Entweder — Oder, während alle anderen Tugenden und Laster gradweise und unmerklich in einander übergehen, so dass auf der Uebergangsgrenze oft die Taxirung schwer wird. Der Naturlauf oder „the ordinary course of our passions“ wird entweder vom jeweiligen Eindruck oder von allgemeinen Regeln geleitet, die aber keineswegs ausnahmslos sind. Die Moralität, als abhängig von unseren natürlichen Passionen, nimmt an allen Schwankungen derselben Theil. Nicht so die starre Gerechtigkeit, die sich immer und unter allen Umständen gleich bleibt. Die sozialen Tugenden benevolence und humanity fassen ihr Objekt unmittelbar und als einzelnes in's Auge, ohne auf die etwaigen Konsequenzen zu achten — die Mutter hilft ihrem bedrohten Kind ohne alle dazwischentretende Reflexion —; ebenso verfährt die moralische Beurteilung. Die Gerechtigkeit dagegen achtet stets vor Allem auf das Ganze und setzt immer ein gleiches Verhalten Aller voraus; nur von diesem Gesichtspunkt aus beurteilt sie den einzelnen Fall, der unter Umständen positiv unbillig, ja schädlich und unzweckmässig sein kann,*) gleichwie die Gesetze des Weltalls nur im Ganzen wohlthätig sind, aber im Einzelnen keineswegs alles Uebel ausschliessen. Für jene handelt es sich durchaus um „the whole plane or scheme“, um die Erwägung, dass ein momentanes Uebel durch „the steady prosecution of the rule“ im Ganzen weit überwogen werde. Sie gleicht einem Gewölbe, wo Ein Stein den Andern drückt und trägt, während jeder für sich fallen würde; die andern Tugenden mögen einer senkrechten Mauer verglichen werden, wo jede einzelne That für sich einen Stein darauf legt. — Wäre die Gerechtigkeit und was mit ihr zusammenhängt, originaler Natur, so wäre endlich eine ganz

*) vgl. das historische Urteil des Cyrus über den langen und kurzen Rock im Besitz des kleinen und grossen Knaben.

unnatürliche Zahl von besonderen Trieben und Instinkten erforderlich. Wie tausendfach, wechselnd und schwankend je nach Zeit und Umständen, sind nicht die Regeln über Eigenthumsverhältnisse, wie komplizirt sind sie gegenüber der Einfachheit wirklicher Naturstimmen! Wie weitgreifend wäre die Zumuthung an die sonst so sparsame und einfache Natur, der in unserem Fall z. B. auch noch angemuthet würde, Extrainstinkte in Betreff der Obrigkeit aufzustellen, da dieselbe für die Eigenthums-, also Gerechtigkeitsfragen grundwesentlich ist.

Ob wir also nach dem etwaigen Motiv der Gerechtigkeit ausschauen, ob wir ihre Darstellung und spezifischen Eigenthümlichkeiten dabei erwägen, überall bestätigt sich uns der Satz, dass sie nicht Sache des unmittelbaren Naturinstinkts, sondern Produkt der Kunst d. h. der vielfach vermittelten Reflexion ist.

Bei dieser merkwürdigen Stellung, welche Hume hiemit der Rechtslehre anweist, dürfte es nicht uninteressant sein, zu sehen, wie der Rationalismus sich zu der Frage stellt. Wir werden finden, dass er einerseits der Hume'schen Auffassung nicht ganz Unrecht gibt und einen ganz wahren Gedanken darin findet, andererseits aber doch eine starke Abweichung nicht vermeiden kann, da er Hume's Stellung für eine Uebertreibung hält. Bei diesem ergab sich, dass unter „künstlich" schliesslich kaum was Anderes zu verstehen sei, als was man reflektirt oder theoretisch nennen könnte; darum immer die Betonung der allgemeinen, unbeugsamen Regeln und der ruhig überlegenden Gesammtbetrachtung. Hierin wird ihm der Rationalismus wesentlich zustimmen und auch seinerseits die stark theoretische Natur des Rechts behaupten. Wenden wir das früher Gesagte über die beständige Interferenz der verschiedenen geistigen Potenzen und Momente, insbesondere des Theoretischen und Praktischen in der Vernunft wieder an, so ist zu sagen, dass das Mischungsverhältniss in verschiedenen Sphären ein verschiedenes ist. Das maximum von Theoretischem und minimum von Praktischem würde dann eben das Recht darstellen, wesshalb es auch bei Frauen und Kindern, als nicht abstrakt Denkenden, so schwach gegenüber dem moralischen Billigkeitsgefühl ausgeprägt erscheint.*)

*) Umgekehrt hätten wir in dem weiten Gebiet der sinnlichen Triebe das maximum von Praktischem und minimum von Theoretischem. Aber eben um des nicht fehlenden letzteren Zusatzes willen ist es möglich, von einer „Metaphysik" auch dieser scheinbar ganz irrationalen Wollungen zu

Aehnlich hätten wir z. B. auf dem theoretischen Gebiet der Naturwissenschaft in der Mechanik ein maximum, in der heutigen Chemie ein minimum des Apriori, so dass wir bildlich geredet in dem Recht die peripherisch schützende Mechanik des sittlichen Lebens, in der eigentlichen, so vielfach individuellen und idiosynkratischen Moral seine Chemie sehen könnten. — Ebendarin liegt nun auch bei aller Verwandtschaft und Bezogenheit die relative Diskrepanz von Recht und Moral, über die Hume (wohl im Gegendruck gegen das abstrakt starre englische Recht) nicht genug zu sagen weiss und die sich in dem von ihm freilich perhorrescirten Satz zusammenfasst: fiat justitia, pereat mundus, ruat coelum! Ihre zuerst noch so mangelhafte Ineinsbildung und Harmonisirung zu vollziehen, ist eben Aufgabe der allmähligen ethischen Gesammtentwicklung, an deren Ziel die Forderungen: Jedem das Seine! (Recht) und: Jedem nach Verdienst! (Moral) restlos zusammenfielen. Eben diess Ideal der Vernunft ist der tiefste, wahrhaft spekulative Sinn in Kant's, oft recht unnöthig bemängeltem moralischen Gottesbeweis, von dem er selbst wohl wusste, dass er als logischer Beweis „zu schwach zum Stich" sei, in welchem aber gerade er bei seinem schroffen Dualismus von Recht und Moral die nöthige Ausgleichung suchte. — Aehnlich ist es in den obigen Beispielen aus der Naturwissenschaft das unerlässliche Ziel, schliesslich Alles in Mass und Zahlen zu fassen, die Induktion in Deduktion, das vorläufige Aposteriori in ein schliessliches Apriori zu verwandeln. — Auf der andern Seite muss es nun aber der Rationalismus als eine Uebertreibung ansehen, wenn Hume das unleugbar vorhandene praktische Element im Recht ganz und gar beseitigt. Welches ist diess? Gegenseitigkeit ist allerdings für das Recht ein grundwesentliches Moment; es handelt sich bei ihm um die Arrangirung Aller mit

---

reden; nur muss es in geschmackvollerer und spekulativerer Weise geschehen, als die heutige Modephilosophie in ihrer schlechten Laune es thut. Mag sich um der äussersten Depotenzirung des Theoretischen willen der immanente Gedanke immerhin als „unbewusster", als Ahnung u. drgl. zeigen, genug, dass er drin liegt und eben desswegen von der wahrhaft geistigen Analysis auch gefunden werden kann. Wie schön sagt schon Leibniz von dem Instinkt der Thiere: „Dieu a pensé pour eux". Nur desshalb sind sogar die niedersten Triebe, wie rational analysirbar, so auch ethisirbar, da sie von Haus aus die Anlage zu Mehr und Höherem in sich tragen, die nur entwickelt werden muss.

Allen. Immerhin mag man also mit Hume und andern Denkern des vorigen Jahrhunderts hiebei von einer stillschweigenden, instinktiven Uebereinkunft reden, ja im rechten Sinn sogar den sonst misslichen Ausdruck „Vertrag“ brauchen.*) Hiefür aber ist dann der subjektive Grundbegriff die Treue. In ihr sieht jedoch der Rationalismus ein ethisches Prinzip von originalster Art, praktisch so wesentlich und innerlich nothwendig, wie das theoretische Gegenstück der Identität oder Konsequenz. Die ethische Anerkennung und Festhaltung der Identität seiner selbst und andrer vernünftiger Persönlichkeiten ist eben die Basis, auf welcher allein ein menschenwürdiger Verkehr sich ermöglicht. — Nun finden wir auf theoretischem Gebiet bei der Substanzfrage, dass Hume den hier in Betracht kommenden Grundbegriff der Identität leugnet und beseitigt, oder doch in höchst künstlicher Weise zu ersetzen sucht, nicht ohne die von ihm als dem Kern beherrschten Gedankengebilde der Reihe nach als Fiktionen zu bezeichnen. Nicht anders ergeht es dem ethischen Parallelbegriff der Treue, welche für den gesellschaftlichen Organismus das Analogon des identischen Substanzialitätsbandes ist. So prinzipiell und tiefeingreifend dieser Punkt ist, behandelt ihn Hume doch nur gelegentlich, wie er im Verlauf des Eigenthumslebens an das „Versprechen“ und die vertragsmässige „Besitzübertragung“ kommt. Trotzdem dürfen wir ihn hieher als an seinen rechten Ort stellen, um mit diesem innersten Kern der Sache auf den Anfang zurückzukehren und die zuerst etwas kurz abgemachte Frage in konkreterer und deutlicherer Weise noch einmal vorzunehmen, in wiefern nemlich Billigkeit und Gerechtigkeit nicht ihr eigenes, in sich ruhendes Motiv sein sollen. Wäre, führt er aus, die Verpflichtung des Versprechens (oder die Treue) etwas Natürliches, so müsste mit dem Wort „ich verspreche“ ein Gemüthsakt verbunden sein, von dem die Obligation abhinge. Denn Verpflichtung heisst ja nichts Anderes, als das Vorhandensein eines bestimmenden Triebs. Wo ist nun dieser Gemüthsakt oder Trieb beim Versprechen? Die Resolution als solche (oder innere) kann es nicht sein; denn sie geht Niemand etwas an und bindet also nicht. Auch ein Wunsch, so oder so zu handeln, ist es nicht. Denn sehr häufig findet gar keine persönliche Geneigtheit des Versprechenden statt, und doch besteht für ihn die

*) vgl. die Ausdrücke „sich vertragen“, „verträglich“.

Pflicht. Ebenso wenig kann man an das Wollen der Handlung denken; denn streng genommen geht diess nur auf Gegenwärtiges und fällt im Uebrigen mit den bisher beseitigten Momenten zusammen. So bleibt denn nur etwa ein Wollen der Obligation selbst. Aber auch diess zersetzt sich bei näherer Betrachtung. Die Obligation ist ein sentiment, ein Trieb in uns. Dem gegenüber ist der Wille völlig einflusslòs, so machtlos wie gegen die Bewegung der Himmelskörper. Er kann also auch im Versprechen nicht etwas an sich vielleicht Unangenehmes zu einem natürlicher Weise Angenehmen, oder zur Vollziehung Treibenden machen. Wie wir es bereits bei der Gerechtigkeit fanden, muss demnach zugestanden werden, dass für die Treue im Unterschied von allen natürlichen Tugenden keinerlei originale Obligation vor und unterschieden vom Pflichtgefühl selbst vorhanden ist, oder dass sie also eine künstliche, nur auf das Bedürfniss der menschlichen Gesellschaft gegründete Tugend vorstellt. In stillschweigender Konvention machen sich die Menschen, um der Einfachheit der Sache willen schon im unkultivirten Zustand, verbindlich, zur Ermöglichung des self-interested commerce gegenseitig Treu und Glauben zu halten, was sie dann, zur Unterscheidung vom selbstlosen Verkehr unter nächsten Verwandten und Freunden mit gewissen konventionellen Zeichen und Formen versehen, um ihre Gebundenheit gleichsam äusserlich und greifbar zu machen. Dem gleichen Zweck dient endlich die Bildung der erleichternden „Fiction" eines Wollens der Obligation, von welcher die Verpflichtung in letzter Instanz abhängen solle.*)

All diess erhält seine volle Deutlichkeit, wenn wir nach Hume's Erweis von der Thatsache der Künstlichkeit dieser Tugenden uns dem Hergang ihrer künstlichen Entstehung zuwenden. Es handelt sich, wie im entsprechenden Passus des Theoretischen, durchaus um einen Kompromiss, um die Lösung eines realen Widerstreits oder um die Versöhnung entgegenstehender Intressen und Verhältnisse. Sachlich betrachtet befindet sich nemlich die Menschheit in einem eigenthümlichen Zustand von

*) Diess ist das punctum saliens, an welchem sich zugleich unsre obige Parallelisirung mit dem theoretischen Identitätsbegriff und seinen „Fictionen" rechtfertigt. — Uebrigens ist es vielleicht doch mehr als Zufall, dass Red. II. diesen Passus über das Versprechen so gut wie fallen lässt. Ob nicht der Verfasser hier als am entscheidenden Punkt selbst schon wieder unsicher geworden ist?

Schwäche oder relativem Mangel neben grosser Bedürfnissfülle, während bei den Thieren Bedarf und natürliche Ausstattung einander entsprechen. Würden wir nun vollkommenen Ueberfluss an allem Nöthigen annehmen, so würden wohl alle andern sozialen Tugenden blühen; nur der Unterschied von Mein und Dein oder die Gerechtigkeit fiele ganz weg, weil sie entbehrlich wäre (vgl. den neidlosen Allgemeingenuss der unerschöpflichen Güter Wasser, Luft, Licht u. dgl., während wir z. B. aus dem Morgenland wohl vom Streit um Quellen, nicht aber um die endlosen Steppenländereien lesen). Umgekehrt würde die Gerechtigkeit auch durch vollkommenen Mangel (Schiffbruch, Stadtbelagerung u. drgl.) suspendirt, wo die strengeren Gesetze der Noth und Selbsterhaltung eintreten müssten, da ja doch von einem eigentlichen Fortbestand der Gesellschaft nicht mehr die Rede wäre. — Dasselbe ergibt sich, wenn wir die Sache von der subjektiv-persönlichen Seite aus ansehen. Hier liegt der Gegensatz vor, dass einerseits die isolirende Selbstsucht das natürliche Temperament der Menschen bildet, während sie andererseits schon durch die natürlichen Bande des Bluts mitten unter Andre hineingestellt sind, die, durchschnittlich gleich stark und mächtig, auch *ihre* Ansprüche durchsetzen. In Folge dieses Zusammenseins werden wenigstens die äusseren Güter raubbar und gegenseitig entreissbar, was einen unerträglichen Zustand der Unsicherheit und des Streits ergeben müsste. Heben wir das Eine oder andre Glied des obigen Gegensatzes auf, gleich fällt auch die Gerechtigkeit als unnöthig oder sinnlos dahin. Denken wir uns statt der natürlichen Selbstsucht eine vollkommene Humanität und Freundschaft, zu was dann die Grenzen des Besitzes? Ein Beispiel solcher herzlichen Gütergemeinschaft bietet die Familie, oder im Grossen manche Erscheinungen des aufwallenden religiös-sozialen Enthusiasmus. Würden die Menschen dagegen einander gar nicht brauchen, sondern könnten in rein individueller, völlig isolirter Befriedigung dahinleben, so gäbe es wieder keinen Verkehr und kein Bedürfniss von Eigenthumsgesetzen. Dieselben würden endlich auch hinfällig, wenn wir nur mit Geschöpfen zusammenlebten, welche, an Leib und Seele viel schwächer, zum Raub oder Widerstand unfähig wären (vgl. die Thiere, bei den Barbaren auch die Weiber). Hier dürfte wohl Mitleid und Humanität sich hören lassen, während von Recht keine Rede wäre. Das Gegentheil dazu wäre die

Situation eines einzelnen braven Manns unter einer Räuberbande, wo derselbe von aller Gerechtigkeit als nutzloser entbunden, nur auf die Stimme der Selbsterhaltung zu achten hätte.

Durch diese hypothetischen, übers Kreuz angestellten Experimente ergibt sich klar, dass die Gerechtigkeit und ihre Konsequenzen nur Sache der Verhältnisse ist, mit deren Aenderung sie jedesmal hinfällig wird.*) Jene extremen Annahmen, als Hypothese immerhin brauchbar und lehrreich, finden sich im Grossen ausgeprägt in einer Fiktion der Poeten und in deren Antipoden bei den Philosophen. In der Sage vom goldenen Zeitalter haben die Dichter mit richtigem Takt und „common instinct", der meist weiter führt als die Philosophie, es erfasst, wie unsre jetzigen Rechtsverhältnisse nur Nothprodukte sind, die in glücklicheren Zeiten entbehrlich gewesen. (Sachlich betrachtet freilich und die Fiktion für Ernst genommen ist es lächerlich, den sog. Naturzustand als den glücklicheren zu preisen. Gerade der Mensch mit seiner zunächst stiefmütterlichen Ausstattung ist ohne Kultur weit übler daran, als selbst das Thier. Zum äusseren Elend gesellen sich rohe Sitten, bestialische Unwissenheit und angstvolle Superstition. Verstand und Fleiss sind ihm gegeben, dass er durch eigene That aus diesem Stand sich herausarbeite und seine würdige Stellung im Universum erst erobere.)**) — Das Gegenstück hiezu ist die philosophische Fiktion vom bellum omnium contra omnes, in welcher mit sonderbarer Liebhaberei eine Welt von fabel- und romanhaften Monstra auftritt, wie sie schon wegen der natürlichen Verknüpftheit der Menschen durch die Bande des Bluts und der Familie nirgends in Wirklichkeit existiren oder je existirten. Doch zeigt auch diese über-

*) Daher wird in diesem Zusammenhang Montesquieu's Esprit des lois als ein vortreffliches Buch gerühmt, da es — ächt im Geist dieser Zeit — für das Verständniss des Gesellschafts- und Staatslebens den Hauptnachdruck auf die äusseren Momente, wie Klima, Sitten, Religion u. drgl. legt, um durch ihr Zusammenspiel den „Geist des Gesetzes" von Aussen werden zu lassen und seine empirischen Differenzen vor Allem zu erklären.

**) III. 160. Dieser nüchtern historische Sinn, dem wir bereits begegneten, und, bei der Staatslehre besonders, noch weiter begegnen werden, sticht intressant gegen die nervöse Ueberspanntheit jener Zeit ab, welche nam. in Rousseau's vier Hauptschriften (1749. 53. 62), so leidenschaftlich allem Bestehenden in der Gesellschaft den Krieg erklärte, wogegen wieder der Engländer Burke in seiner „Vindication of natural society" von 1756 diesen Naturenthusiasmus satyrisch geisselt.

triebene Schilderung der Menschen, wie vorhin die der Natur, dass Recht und Gerechtigkeit nur ein Ergebniss unseres faktischen Mittelzustands sein können. — In diesem nemlich liegen Gegensätze vor, also ist eine Heilung durch Kompromiss nöthig. Sie ist aber zugleich möglich, weil die Gegensätze nicht extrem sind, sondern eine Ausgleichung zulassen. Die natürlichen Mängel mögen durch Kräftevereinigung in der Gesellschaft eine „additional force", durch Arbeitstheilung eine „add. ability" und endlich durch gegenseitige Aushülfe in Nothfällen die erforderliche „security" finden. Die Schwierigkeit liegt nur darin, ob die Menschen bei ihren seelischen Eigenthümlichkeiten sich zu einer Genossenschaft herbeilassen und in die damit gegebene Beschränkung finden wollen. Auf natürlichem Weg im strengen Sinne des Wortes geht es trotz der Andeutungen, die im Geschlechts- und Verwandtschaftsverhältniss liegen, noch nicht. Denn, um diese Hauptsache noch einmal zu wiederholen, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit sind keine Begriffe des Naturstandes. Immoralität aber ist nichts anderes, als die ungesunde Abweichung der Passionen von ihrem ordinären Naturlauf nach Art des mind. Dieser ordinäre Lauf ist Selbstsucht oder doch eine sehr beschränkte, d. h. höchst parteiliche und engherzige Generosität. Die unkultivirten Begriffe der Moral sind nur eine Kopie des wirklichen Verhaltens der Passionen, somit bieten sie unmöglich ein natürliches remedium wider die natürliche Macht des Egoismus. Somit bleibt nur ein künstliches remedium übrig, dass nemlich die Natur durch Verstand und Urteil heilt, was an den Affektionen irregulär und unkommod ist. Weil aber der Eigennutz die allerstärkste Passion vorstellt, die durch keine andre, als durch sich selbst gezügelt werden kann, so muss eben sie durch Aenderung ihrer Richtung sich den Zügel anlegen. Allmählig bildet sich die Einsicht, welchen Vorteil Jeder von der geordneten Gesellschaft haben könne, welchen Schaden jedem Einzelnen ihre Störung bringen müsse. Es reift stillschweigend die allgemeine Konvention, den sonstigen Zankapfel, die äusseren entreissbaren Güter, gleich den inneren stabil und sicher zu machen oder das gegenseitige Eigenthum zu respektiren. Diese Konvention darf aber nicht als Versprechen bezeichnet werden, das ja, wie wir sahen, in völlig gleicher Weise erst zur Geltung sich entwickelt, sondern es liegt ihr nur zu Grund der allgemeine, instinktive Sinn für das gemeinsame Interesse, ein agree-

ment, eine wortlose Vereinbarung von derselben Art, wie sie z. B. zwei Leute zum harmonischen Ruderschlag in Einem Boot veranlasst. All diess bildet und befestigt sich allmählig, ohne von Einem greifbaren Vertrag seinen Anfang zu nehmen, ganz wie sich die Sprache bildete oder das Metallgeld seinen Kurs- und Tauschwerth erhielt. Da aber diese Regelung schliesslich doch so einfach und natürlich, so sehr im wahren Interesse des Menschen gegründet ist, kann sie trotz ihrer Künstlichkeit doch weit nicht als Zufall, als ein erst später eingetretenes Ereigniss angesehen werden. So lange es Menschen gibt, wirken auch die beiden, nur von falscher Schulabstraktion getrennten Prinzipien zusammen, nemlich die blindregellosen Affektionen einerseits und der klare, zügelnde Verstand andererseits.

Mit dieser stillschweigenden, aber uranfänglichen Gerechtigkeitskonvention entstehen erst jene Begriffe des Eigenthumsrechts, welche so irrthümlich vorangestellt zu werden pflegen, als ob ihre Relation eine natürliche und nicht bloss eine „moralische“ wäre. Die Sicherung und Ordnung des Eigenthums aber ist das Wichtigste für die Gesellschaft und desswegen auch das Erste. Denn alle andern Passionen sind entweder geradezu Bänder der Gesellschaft (z. B. Ehrgeiz, Herrschsucht und dgl.), oder stehen sie doch mehr vereinzelt da und sind zu ersättigen; nur der Eigennutz, der hier in Betracht kommt, ist ein unersättlich Ding, das daher zuerst den Zügel braucht. Nun fragt es sich aber im Weiteren, wie und nach welchen Gesichtspunkten denn das Eigenthum sowohl einmalig festgestellt und vertheilt, als auch im dauernden Verlauf ordnungsmässig übertragen und weitergegeben wird. Denn Beides, die Stabilität, wie die gesetzlich geregelte Transferenz des Besitzes ist für den menschenwürdigen Verkehr unerlässlich. Massgebend muss, wie für die Gerechtigkeit überhaupt, so auch für ihre Ausführung im Detail nichts Anderes als der öffentliche Nutzen sein. Was sagt nun dieser? In abstracto betrachtet möchte man an eine Vertheilung nach der persönlichen Würdigkeit und Tüchtigkeit denken, so dass Jeder bekäme, wovon gerade er für sich und das Ganze den grössten Nutzen hätte. Diess scheint der Vernunft am nächsten zu liegen, wenn nur nicht die menschliche Natur und alle konkreten Verhältnisse dawider wären. Wo fände sich doch hienieden die erforderliche Weisheit und Sicherheit des Urteils, wo die Unparteilichkeit, welche wirklich den faktisch Tüchtigsten herausfände

und für ihren Spruch auch die allgemeine Zustimmung statt endlosen Streits und Widerspruchs erlangte? Dieser Gedanke mag in eine vollkommene Theokratie passen, wo ein allweises und allmächtiges Wesen die Vertheilung vornähme; für uns Menschen ist er unbrauchbar und dem Zweck der Gerechtigkeit diametral entgegengesetzt. Wohl haben schon religiöse Fanatiker (bes. in den englischen Bürgerkriegen) versucht, ihn durchzusetzen, „damit die Heiligen das Erdreich besitzen"; allein die Obrigkeit war noch immer so klug, diese sublimen Theoretiker und theokratischen Schauspieler einfach als gemeine menschliche Räuber zu behandeln. — Nicht viel anders ist es mit dem Versuch der politischen Fanatiker (Lewellers), eine vollkommene Gleichheit der Vertheilung herrschen zu lassen. Diess ginge an sich schon; denn die Natur ist nicht so karg, um nicht für Jeden noch genug zu haben, während bei gegenwärtiger Ungleichheit die elendeste Eitelkeitsbefriedigung Einzelner Vielen das Brod nimmt, und der Arme viel mehr entbehren muss, als der Reiche von seinem Ueberfluss Genuss hat. Die Gesetze Spartas, sowie Roms leges agrariae zielen auf einen solchen Zustand hin. Allein trotzdem lehrt sowohl die Geschichte, als die Vernunft, dass diese scheinbar so einfache Auskunft höchst unpraktikabel und verderblich für die Gesellschaft wäre. Die grosse Differenz in Begabung, Fleiss, Sparsamkeit u. s. w. höbe die erstmalige Gleichheit sogleich wieder auf. Es wäre eine beständige Nivellirungskontrolle*) nöthig, die aber nur sehr schwer und mit grösster Härte durchgeführt werden könnte. Und überdem, woher käme denn bei völliger Besitzgleichheit eine solche, zumal tyrannische Auktorität? Gleiches Vermögen, gleiche Macht! — All diese, wenn auch glänzende Scheinbarkeiten sind daher aufzugeben, um die Sache nüchtern in concreto zu betrachten und die Vertheilungsweisen zu finden, bei welchen der Hauptzweck des Ganzen, die Ruhe und Ordnung der Gesellschaft wirklich gewahrt wird. Nehmen wir die allererste Gesellschaftsbildung an, so ist diess zwar gleich wieder ein etwas unnatürliches Denken, da sich in Wirklichkeit fast Alles allmählig und stufenweise, nicht mit einmaliger Stipulation macht. Doch lassen sich immerhin, z. B. beim Verschlagenwerden etlicher Menschen auf

*) vgl. Fichte in seinem sozialistischen „geschlossenen Handelsstaat".

eine unbewohnte Insel,*) derartige Situationen als möglich denken. Hier nun ist das Naturgemässe die Vertheilung nach dem gegenwärtigen Besitz, an den Jeder durch Gewohnheit bereits attachirt ist. Abgesehen jedoch von diesen seltenen, meist fingirten Fällen, wird in der schon bestehenden Gesellschaft die Zutheilung nach den bekannten juridischen Gesichtspunkten der Okkupation, Präscription, Accession und Succession erfolgen. Die hierfür oft geltend gemachten „tieferen" Gründe (wie z. B. das Recht auf seine Arbeit, die Naturgemässheit des Erbens und dergl.) erweisen sich selten als schlagend. Vielmehr verhält sich die Sache weit einfacher. Das Interesse der Gesellschaft verlangt einmal, dass Alles seinen Herrn habe und nirgend herrenlose Streitobjekte übrig bleiben. Da aber natürliche oder objektive Relationen von Gut und Besitzer fehlen, indem Beide einander schlechterdings äusserlich gegenüberstehen, so muss zur Beschaffung von künstlichen Beziehungen als Anhaltspunkten der Zutheilung die Imagination mit „den frivoleren Eigenheiten unseres Denkens" hülfreich eintreten. Wie sich die Relationen immer gerne anziehen und verstärken, so ist der Gerechtigkeit auch schon die leichteste Phantasierelation zwischen einem Objekt und Subjekt willkommen, um zu ihr die zweite Relation des Besitzens zu fügen und so aus der Verlegenheit der Wahl zu kommen oder dem herrenlosen Ding seinen fortan gesetzlichen Eigenthümer zuzuweisen. Die Ordnung der bürgerlichen Verhältnisse ist also in ganz ähnlicher Weise Sache der Imagination, wie z. B. die Rangirung der Bücher in einer Bibliothek nach den augenfälligen Gesichtspunkten der Symmetrie und dergl. Diess lässt sich als das wahrhaft leitende Prinzip durch alle obigen Gesichtspunkte durchführen (was Hume natürlich mit grosser Vorliebe und entsprechender Breite thut). Wo schliesslich eine bestimmte Entscheidung zu treffen ist und doch aller und jeder Anhaltspunkt fehlt (z. B. über den genauen Anfangstermin der Verjährung), da tritt eben das bürgerliche Gesetz ein und fällt seinen positiven Spruch, um das natürliche Recht zu ergänzen. Seinen Bestimmungen sind überhaupt alle Eigenthumsfragen unterworfen, die, weit entfernt von einer in sich ruhenden Objektivität, es sich gefallen lassen müssen, wenn ihre natürlichen Grundlinien je nach den mannigfachen und wech-

*) Robinsonaden und Kolonisationen jener Zeit!

selnden Bedürfnissen der Gesellschaft als oberster Richtschnur ausgedehnt, beschränkt oder sonst wie modifizirt werden. *) —

Ist hiemit das erste Erforderniss, die Stetigkeit des Besitzes, gesichert, so wäre diess in rigoroser Einseitigkeit festgehalten höchst misslich für die Gesellschaft, welche ebenso nothwendig Handel und Austausch braucht, um die Inkonvenienzen von Besitz und Bedürfniss auszugleichen oder ein „adjusting property to persons“ zu erreichen. Ein Ausgleich durch gewaltsames Nehmen geht nicht an; daher öffnet sich der Ausweg der Uebertragung mit freiem Konsens als zweites, ebenso naturgesetzlich begründetes Moment; und hier kommt nun eben das bereits behandelte Versprechen herein, ohne welches kein Verkehr möglich ist. Eigenthümlich und noch nicht erwähnt ist, wie Hume an diesem Ort einen Gedanken berührt, den man schon als das „übernatürliche Moment im Recht“ bezeichnet hat. Er hebt nemlich hervor, dass das ganze Wesen des Versprechens, wo ein blosses Wort, eine Formel so grosse sachliche Aenderungen vornehme, wo Symbole und Ceremonien eine so wichtige Rolle spielen, in offenbarer Verwandtschaft mit den abergläubischen Gebräuchen der katholischen Kirche, ihren Weihen, Beschwörungen, Intentionen und dergl. stehe. Während man hier lache oder die Sache gar als jesuitischen Trug höchlichst verwerfe, falle das Urteil über die sachlich ganz gleichen juridischen Operationen völlig anders aus. Die juridische Kasuistik gleiche der jesuitischen auf ein Haar. Nur sei der grosse Unterschied der, dass jene für die Gesellschaft heilsam und nothwendig, diese aber tief verderblich sei. — Was in unseren Augen diesem Hinweis mehr als nur die Bedeutung eines spielenden Vergleichs gibt, ist das offenbare Gefühl Hume's, dass denn doch im moralischen Leben, ob auch nicht übernatürliche, so doch jedenfalls überempirische, die Alltagsreflexion überragende Potenzen von Geist und Wille wirken, die fast als transcendent erscheinen, wenn man nemlich ihren immanent-transcendentalen Gehalt nicht

*) In den hübschen kulturgeschichtlichen Essais von Band III. findet sich hiezu die Bemerkung', dass das positive Gesetz in der Neuzeit viel feiner entwickelt sei und eine weit grössere Rolle spiele, als im Alterthum, das noch überwiegend vom Standpunkt der Billigkeit aus urteilte. Ebendaher war seine, meist juridische Beredtsamkeit viel pathetischer und aufs Herz berechnet, während die moderne meist mit kühlen verstandesmässigen Argumenten operirt (III. 109. 118).

anerkennt und zu würdigen weiss, oder andererseits keinen Sinn für das Symbolisirungsbedürfniss des unsinnlichen Gedankens hat.

Indem die bisherigen, für den elementaren Bestand der Gesellschaft nothwendigen Begriffe sich durchweg als Kunstprodukte und Erzeugnisse der, in sich doch weniger solid fundirten Reflexion ausgewiesen haben, ist nun um so nöthiger, ihnen einen weiteren Halt in einem Kunstprodukt zweiten Grads zu verschaffen. Diess ist der Staat, oder wie Hume weniger substanziell sagt, die Obrigkeit. Schon diese Stellung als Einschiebsel oder Anhang der Tugendlehre zeigt, dass wir natürlich keinen Staatsbegriff zu erwarten haben, nach welchem derselbe als Gipfel oder zusammenfassender Gesammtorganismus des rechtlich-ethischen Lebens erschiene. Er ist vielmehr nur Mittel und Diener für das Bisherige, nur der rechtlich-polizeiliche Garant von Eigenthum und Leben, die künstliche Stütze künstlicher Gebilde. Wie sehr diese Werthschätzung und Rangordnung im Geiste der ganzen englischen Moral liegt, haben wir bereits gesehen, indem nur Hobbes als kräftiger Anfänger seinem Staat eine höhere Bedeutung vindizirte, während die Nachfolger sogleich dem ächt nominalistischen Misstrauen gegen die Vormacht des Allgemeinen Raum gaben und das Gebiet des Staats als solchen möglichst beschränkten. Hume als stärkster Vertreter des Nominalismus kann nicht umhin, seiner Leugnung und Beiseitesetzung des Allgemeinen auch hier soweit möglich treu zu bleiben. Auf der andern Seite aber ist es gerade um so auffallender, welch grosse Rücksicht zunächst in quantitativer Hinsicht er diesem Problem schenkt, das nach der Konsequenz seiner Anschauung doch eigentlich nur Nebensache von gelegentlicher Bedeutung war. Nicht bloss im Zusammenhang seiner eigentlichen Moral (nach beiden Redaktionen), sondern auch in einer Fülle vortrefflicher Essais (Band III.) werden die verschiedensten Staatsfragen mit einer Sorgfalt und Umsicht behandelt, dass man deutlich sieht, wie das Problem ihm unter der Hand und wider seine Konsequenz zu einer Hauptfrage geworden ist, die auf dem Sprung zu eigenster und selbständig bedeutsamer Behandlung steht. Auch hier also bezeichnet er, wenn wir genau zusehen, einen interessanten Grenz- und Wendepunkt des Geistes, welchem zugleich, namentlich in Frankreich und Nordamerika, die realgeschichtliche Entwicklung des Jahrhunderts parallel läuft, um

demnächst die politischen Lebensfragen auch ihrerseits in's Centrum des Interesses zu rücken.

In dem Essay „Politics a science“ (III. 11 ff.) geht Hume entsprechend der letzteren Wendung seiner Entwicklung mit Entschiedenheit von dem Satz aus, dass es möglich sei, Theorien über Staatsfragen aufzustellen, statt sich bei der Ansicht zu beruhigen, dass nirgends diese oder jene Form, sondern nur die jeweiligen Träger der Regierung von Bedeutung und Einfluss seien. Seiner Ueberzeugung nach lassen sich in der That allgemeine Erfahrungsgesetze aufstellen, welche die ewigen Züge der Menschennatur unabhängig von Zeit und Umständen ausdrücken und den Anhaltspunkt zur Bevorzugung der Einen oder andern Regierungsform (z. B. der Erb- vor der Wahlmonarchie) geben. Freilich, absolut sicher seien die hierauf basirten Schlüsse denn doch nicht, und prophezeien sei nirgends misslicher als hier, wo ungeahnte und unberechenbare Revolutionen jedenfalls in den Bereich der Möglichkeit gehören. Mit Recht hebt er es ferner*) als eine Eigenthümlichkeit seiner Zeit (Mitte des 18. Jahrhunderts und später) hervor, dass man allen politisch-praktischen Richtungen eine philosophische oder spekulative Begründung zu geben suche. Nur seien die Ansichten als Werk des Parteieifers oft etwas roh behauen (the workmanship is a little unshapely) und tragen die Spuren der sich überstürzenden Violenz. Nichts aber sei des Philosophen unwürdiger, als sogar in der Wissenschaft Parteimann zu sein — eine contradictio in adjecto! Ihm komme es vielmehr zu, ruhig und leidenschaftslos über den Parteien zu stehen und das Wahre aus ihren übertreibenden Einseitigkeiten herauszuheben. In Betreff der Regierung stehen sich nun wesentlich zwei Parteien gegenüber. Die Eine wolle alle Obrigkeit direkt von Gott ableiten und damit jede Empörung zu einem Sakrilegium stempeln. Die Andre wisse von nichts, als von einem originalen Kontrakt, bei welchem das Widerstandsrecht für den Fall des Missbrauchs stillschweigend vorbehalten sei.**) Beide Ansichten sind richtig, wenn man sie recht versteht und nur als „Schemata“ für Anschauungen fasst, deren Konsequenz nicht zu weit getrieben werden darf.

*) III. 494 ff.

**) Die Anhänger der Stuarts und die Revolutionspartei oder später die Partei des Hauses Oranien.

In diesem Geist ist nun seine eigene, ebensowohl sachlich, als zeitgeschichtlich interessante Ausführung gehalten. Ausser mehreren genau hieher gehörigen Essais*) behandelt er die Frage in der Moral nach ihrer positiven Seite unter dem doppelten Gesichtspunkt von „origin of government" und „source of allegiance". Aus den Ausdrücken allein würde sich kein Unterschied ergeben, wie es auch Hume in seiner bekannten Abneigung gegen das Schulmässige versäumt, denselben eigentlich hervorzuheben. Sachlich aber ist er ganz entschieden vorhanden und bezeichnet eine dankenswerthe Klarheit des Verfassers (als zugleich Historikers) gegenüber der sonst (z. B. nam. bei Rousseau) so störend bemerkbaren Verschwommenheit. Denn unter dem ersten Titel wird, in der Kunstsprache ausgedrückt, die begriffliche Entwicklung des Wesens und Bedürfnisses der Obrigkeit gegeben, unter dem zweiten aber zur Ergänzung die geschichtliche Entstehungsweise der Regierungsgewalt gesondert besprochen. Beginnen wir mit der begrifflichen Deduction, wie es sonst heisst. — Sofern wir auch die Obrigkeit nur als ein Kunstprodukt zweiten Grads zu fassen haben, handelt es sich bei ihr, wie zuerst, wieder um den Kompromiss von Gegensätzen. Indem nemlich das Interesse unser stärkstes Motiv, die Bewahrung und Erhaltung der Gesellschaft oder des gerecht geordneten Allgemeinen aber unser grösstes Interesse ist, sollte man eigentlich glauben, dass diess Jedermann einleuchte und desshalb keinerlei Nachhilfe nöthig sei. So wäre es auch in der That, wenn die Menschen genug Scharfblick hätten, um den wahren Vorteil strikter Gerechtigkeitserfüllung immer zu sehen, und hinreichend Karakterfestigkeit besässen, um sich durch keine gegenwärtige Lockung davon abbringen zu lassen. Alsdann könnten sie beruhigt ihre unmittelbare Freiheit behalten und brauchten sich keiner Obrigkeit zu unterstellen. Allein ein natürlicher Feind jenes, bei ruhiger Ueberlegung so klar einleuchtenden Hauptinteresses sitzt im Menschen selbst und ist im Stand, sogar diese stärkste Passion zu überwinden und die richtige Einsicht zu verdunkeln. Die Phantasie, diess gewaltige Prinzip, hat eben das Eigene, dass

*) z. B. III. 28: of the first principles of government. III. 34: of the origin of gov. III. 494: of the original contract. III. 518: of passive obedience.

sie das (in Raum und Zeit) Nahe ganz anders auf die Passion und den Entschluss des Menschen wirken lässt, als das Ferne, oder dass sie das Einzelne und Konkrete viel wirksamer macht, als das Allgemeine, reflexionsmässig Abstrakte. So erscheint denn der meist höchst indirekte Schaden des Gerechtigkeitsbruchs für die Imagination weit unbedeutender, als der unmittelbare Vorteil, den die Ungerechtigkeit verspricht. Diese schon durch das böse Beispiel höchst gefährliche und dem Gesellschaftsverband verderbliche Neigung scheint unheilbar zu sein, da alle Massregeln gegen sie ja gleichfalls wieder in die wirkungslose Ferne zu rücken drohen. — Es bleibt in diesem Widerstreit abermals nur eine künstliche Abhülfe übrig. Eine materielle Aenderung der menschlichen Natur ist ein Ding der Unmöglichkeit; was da ist, ist und bleibt da und kann nur auf dem Weg der Umbiegung und Reflexion seine Heilung durch sich selbst finden. Und wirklich, die Imaginationsschwäche der menschlichen Natur trägt richtig angewandt ihr Remedium in sich selbst. Die Unvernunft, die in der Bevorzugung des Nahen liegt, kann durch einfache Standpunktsveränderung in Vernunft („in an improper sense") verwandelt und in dieser neuen Gestalt zur Zügelung der kurzsichtigen natürlichen Neigung gebraucht werden. Deutlicher geredet: Man macht durch Veränderung der Situation eben die Pflege der Gerechtigkeit zum nächsten, unmittelbaren Interesse, die Verletzung dagegen zum entferntesten. Da diess Manöver allen Menschen gegenüber unmöglich ist, so wird es nur für einige Wenige vorgenommen und diese sind eben die sogenannte Obrigkeit. Hier herrscht der lebhafteste Sinn für ihr Amt und ihre Stellung oder für die Wahrung der Gerechtigkeit als nächste Aufgabe, während sie den Bürgern viel zu fern stehen, um sich bei ihrer Rechtspflege durch deren individuelles Wohl oder Wehe beeinflussen zu lassen. Als Träger und Vertreter des Ganzen sind sie nur für dieses (gleichsam wie für ihre Privatsache) eingenommen, während das Einzelne und Konkrete ihnen auf ihrer Höhe in der richtigen Weise gleichgültig ist. So ist die Obrigkeit eine der feinsten und subtilsten Erfindungen, indem Leute, die persönlich ganz so schwach bleiben, wie Andre, nur durch ihren Platz so ziemlich von allen hier in Betracht kommenden Schwächen frei gemacht sind. — Ganz konsequent und ächt englisch ist es, wenn Hume bei dieser Anschauung weit mehr Gewicht auf gute Gesetze und Konstitutionen, als auf die das

Amt bekleidenden Menschen legt. Sie danken, was sie in ihrer Stellung Gutes haben und sind, nur der Form, in die sie (etwas mechanisch!) hineingestellt sind. Um letztere also handelt es sich vor Allem; daher, bemerkt er einmal (III., 54), sei es unrichtig gewesen vom Alterthum, die grössten Wohlthäter der Menschheit, die Gesetzgeber, nur als Halbgötter zu verehren, während den Erfindern und Lehrern des Ackerbaus oder der Weinkultur, einem Bacchus, einer Ceres u. A. göttliche Würde zugestanden worden. — Selbstverständlich macht sich auch diese Bildung einer Obrigkeit nur wieder in der alten Weise eines stillschweigend-instinktiven Vertrags oder durch das allgemeine Gefühl, hiedurch sein wahres Interesse am besten zu wahren. Nur diess ist im Stand, den natürlichen Ehrgeiz oder die Freiheitsliebe der Menschen zu überwinden und sie zur Unterwerfung zu veranlassen, während physisch die Masse immer stärker wäre, als jeder Einzelne. Die Erklärung aus der Gewohnheit oder der Nachahmung dreht sich im Cirkel oder schiebt die Frage nur zurück. Nicht minder ist der Appell an die Heeresgewalt eine petitio principii; denn schon die Heeresunterordnung ist Wirkung, nicht Ursache jener primitiven Unterwerfung.*)

Hiemit stehen wir bereits bei dem zweiten ergänzenden Punkt, nemlich der geschichtlich-empirischen Entstehung der Obrigkeit. Eine so nützliche und unter Umständen nöthige Erfindung die Regierung auch ist, kann sie doch nicht als absolut nothwendig für die Existenz der Gesellschaft bezeichnet werden — man denke an sehr einfache Besitzverhältnisse und Lebensweisen, wie sie z. B. noch unter den Indianern stattfinden. Ohne die Gerechtigkeit freilich und ihre Tochterbegriffe ist gar keine Gesellschaft möglich; allein jene kann auch, wie die Geschichte beweist, mindestens eine Zeitlang bestehen, ehe sie der Garantie und Nachhülfe durch die Obrigkeit bedarf. Denn es ist bereits gesagt worden, dass die philosophische Ansicht vom bellum omnium contra omnes als dem anfänglichen Naturstand eine stark übertreibende Fiction ist. Von den Banden des Bluts selbst abgesehen sind die Menschen und Völker überhaupt von Natur keine monstra, die wie wilde Thiere zu behandeln und als gefährlich zu knebeln wären, sondern sie sind vernünftige Wesen.**)

*) III. 496.

**) III. 10 (liberty of the press).

In fast Shaftesbury'schem Optimismus hebt Hume wiederholt die soziale Grunddisposition der Menschen hervor, welche allein Erscheinungen, wie das Parteiwesen und seinen Enthusiasmus erklären.*) Auf diese Weise ist ein langes friedliches Zusammenleben als erweiterte Familie oder Horde recht wohl möglich, ohne dass sich das Bedürfniss einer förmlichen Obrigkeit regte. Desshalb ist deren, eben hieraus und aus friedlichen Verhältnissen entnommene sogenannte patriarchalische Erklärung weniger historisch, als diejenige, welche zwar nicht wie Hobbes aus dem inneren, wohl aber aus dem äusseren Streit und seinen unnatürlich oder künstlich werdenden Verhältnissen die Entstehung der Regierungsgewalt herleitet.**) Ein Krieg ist ohne Oberbefehl schlechterdings unmöglich: Wer sollte für den Kampf die Lasten und Gefahren, wer nachher die Beute vertheilen, wenn nicht ein Anführer? Die amerikanischen Stämme z. B. haben desshalb nur zeitweilig für ihre Kriegszüge eine Obrigkeit. Bei den meisten Völkern aber war der Krieg die Schule, um Werth und Bedeutung der Regierung auch für den Frieden zu lernen, besonders wenn sich durch Kriegsbeute oder gesteigerte Friedensarbeit der Besitzstand vergrösserte und damit stärker differenzirte. Nachweislich sind die Lager die Mütter der Städte, und ebenso der Oberbefehl Vater des bürgerlichen Regiments.†) — Mit diesen Anschauungen ist die Modetheorie des ausdrücklichen Vertrags (promise oder original contract) entschieden abgewiesen, wie sie bekanntlich nicht erst von Hobbes aufgestellt worden war, um einen an sich ganz richtigen und auch von Hume völlig zugestandenen Gedanken zunächst in sehr doktrinärer und völlig unhistorischer Form zum Ausdruck zu bringen. Ist es doch überhaupt — man denke nur an Plato's Ideen — die Art neuer Gedanken, ihren Eintritt in's Bewusstsein zuerst mit möglichster plastischer Greifbarkeit und im Vorstellungsgewand der Einzelheit zu vollziehen. — Hume gibt sich, wie gesagt, als Historiker und nüchterner Empiriker, viele Mühe, jenen Lieblingsgedanken seiner Zeit, „der fast zum Parteisymbol geworden", auf seinen

*) III. 29 (principles of government).

**) Den sehr naheliegenden Gedanken, beide Gesichtspunkte, die sich keineswegs ausschliessen, zu kombiniren, hat Hume nicht, theils aus Vorliebe für das „Künstliche", theils weil er, wie wir sehen werden, wenig Sinn für den tieferen Gehalt des Familienverbandes besitzt.

†) vgl. den Titel „Herzog".

richtigen Gehalt zurückzuführen und herunterzustimmen. Nach seiner ganzen Ausführung muss er zunächst eine gewisse petitio principii darin sehen, wenn die Obrigkeit auf ein Versprechen gegründet wird, sofern ja auch das letztere nicht originaler Natur ist, sondern in koordinirter Weise seine Gültigwerdung wesentlich nur denselben gefühlsmässigen Erwägungen verdankt, welche je nach Umständen die Obrigkeit werden lassen. — Vor Allem aber verstösst jene Ansicht von einer einmaligen originalen Stipulation gegen alle und jede Wirklichkeit. Niemand in der Welt gründet die Pflicht des Unterthanengehorsams auf ein gegebenes Versprechen; und hier ist die Appellation an das Volksbewusstsein gegenüber dem „reinen philosophischen Denken" keine verwerfliche Wendung, da in einer solchen, sie unmittelbar berührenden Frage die Leute gewiss kompetente Richter sein müssen. Im Civilrecht weiss Gläubiger und Schuldner genau, woher der fragliche Posten datirt. Hier aber beim Staat fusst kein Mensch für Recht oder Pflicht auf jenen von der Theorie mit soviel Pomp geltend gemachten Vertrag.*) Sehen wir auf das Verhalten der Obrigkeit. Wie ungern hört sie von dem Vertrag reden, wie sucht sie die Sache möglichst abzuthun und ihre Rechte viel lieber auf ein „natural power" (Filmer) zu basiren. Auch fällt ihr nicht ein, den Vertrag erneuern zu lassen, was doch der natürlichen Vergesslichkeit der Menschen, vollends der Nachgeborenen gegenüber so naheliegend und zur Kräftigung der Verpflichtung so erforderlich wäre. Kommt ihr ein Rebell vor, so bestraft sie ihn ungefragt und gleich beim ersten Mal. Was soll der Einwand heissen, dass die Leute schon durch das Wohnen in einem Land ihre Einwilligung geben? Als ob es freiwillig wäre! Abgesehen davon, dass die Auswanderungsfreiheit erst neueren Datums und noch gar nicht allgemein ist, kann gar nicht Jedermann auswandern; der Bauer oder Handwerker z. B., der keine fremde Sprache versteht, muss bleiben. Wenn Einer im Schlaf auf ein Schiff gebracht wird, muss er während der Fahrt dem Kapitän so gut gehorchen, wie wenn er freiwillig gekommen wäre. Will er nicht, so kann er über Bord

*) Die Beweisführung hat eine eigenthümliche Aehnlichkeit mit Locke's Bekämpfung der angeborenen Ideen, wo inné = connu genommen wird, nur dass Hume diessmal gewiss in besserem Recht ist, wenn er auf das Bewusst-Sein dringt.

springen und ertrinken — so ungefähr stellt es sich für die Mehrzahl mit der Auswanderungsfreiheit!*) — Ebenso betrachten sich auch die Unterthanen als zum Gehorsam geboren und nicht erst durch freiwillige Einstimmung verbunden. Bewahren sie doch gerade dem angestammten, durch Geburt designirten Regenten die meiste Loyalität, selbst wenn er im Exil ist und keine faktische Macht mehr besitzt. Schliesslich erinnre man sich noch an die Form der absoluten Regierung, welche so natürlich und gewöhnlich ist, als irgend eine. Wo handelt es sich hier, herüber oder hinüber, um ein Vertragsverhältniss? — Gegenüber den Stubentheorien der Philosophen ist es also die gemeinsame Aussage von Geschichte, Erfahrung und Vernunft, dass vor Allem kein ursprünglicher, am Anfang stehender Vertrag stattgefunden hat. Werden doch gerade hier die Völker am allerwenigsten gefragt und respektirt, während man erst später mehr Rücksicht auf sie nimmt. Wie wären auch die rohen gährenden Anfangszeiten, die meist von Kriegen ausgefüllt sind, Zeiten, denen die Kunst schriftlicher Aufzeichnung und so manches hier Erforderliche noch abgeht, zur Abfassung eines bindenden Vertragsinstruments geeignet? Indess ist ebensowenig im weiteren Verlauf diess die wahre Basis der Regierungsgewalt; selten nur lassen die Verhältnisse etwas dem Vertrag Aehnliches zu, und auch dann ist es mehr nur Schein,**) obwohl nicht zu leugnen ist, dass es *an sich* die geeignetste und vernünftigste Form wäre. — Wie nahe streift Hume hiemit an die spekulative Synthesis, in welcher z. B. Kant von der „*Idee* des Vertrags" redet, die aller Regierung zu Grunde liege und die Norm aller fortschreitenden Besserung bilde. Freilich eine solche implizirte Idee hat für Hume zu wenig Existenzielles, daher er bei dem nicht weiter aufklär- und entwickelbaren Instinkt stehen bleibt, in welchem nicht sowohl der vernünftige Rechtsgedanke, als nur der blinde Nützlichkeitstrieb liegt. — Ueberhaupt ist bei aller Ablehnung jener Anschauung als einer doktrinären dennoch zuzugeben, dass sie, ob auch auf falscher Grundlage, ein ganz richtiges Prinzip anstrebt. Ihr Absehen geht nemlich schliesslich auf nichts anderes, als auf die Bestimmung und Gewinnung der

---

*) III. 515 „of the original contract".

**) Die Konstitution von 1689 mit dem Haus Oranien, welche der Vertragstheorie auch einmal einen willkommenen Beleg bot.

Gehorsamsgrenzen (measures of allegiance) oder auf die Sicherung des Revolutionsrechts. Wie sehr hier Hume mitten in Fragen steht, die noch vor kurzem brennende gewesen und das englische Volk aufs tiefste bewegt hatten, liegt auf der Hand, wenn man nur an die Jahre 1640 und 1689 mit ihren gewissermassen konträren Revolutionen denkt. Dieselben sind, tiefer betrachtet, völlig adäquate und beinahe logisch nothwendige Eruptionen des Zeitgeists. Wie hätten sie sonst auch in dem verhältnissmässig ruhigen und konservativen England stattgefunden, wenn sie nicht eben der treue Ausdruck der geistigen Entwicklungsstufe wären, welche damals an England ihren bedeutsamsten Träger und Vertreter hatte. Es galt ja, wie wir schon auf den verschiedensten Gebieten zeigten, vor Allem die Emanzipation des Geistes von allen überkommenen, noch naturartig wirkenden und darum drückenden Mächten der Vergangenheit. Dazu aber gehörte auch ein in theokratischem Nimbus geweihtes Königthum. Desshalb ist Karl I. eine ächt tragische Gestalt, weil nicht sowohl einzelne Missgriffe, als die Kollision successiv berechtigter Ideen ihn zermalmte. Der modern weltliche Absolutismus des Staats (oder vorstellungsmässig-schematisch des Königthums) verdankt seine ganze Existenz eben dem Bruch der Zeit mit dem theokratischen Absolutismus der Kirche. So war derselbe, durch den Gegendruck und den Kampf um's Dasein übertrieben, ein innerer Widerspruch, dessen Dialektik noch rascher eine Revolution forderte, als die kirchliche Verweltlichung eine Reformation. — Es ist nun gewiss von Hume ganz richtig, wenn er diesen demokratisch emanzipatorischen Gedanken als den tiefsten Sinn der Vertragstheorie bezeichnet. Fanden wir doch selbst bei Hobbes trotz der zunächst vortretenden absolutistischen Tendenz, dass es ihm vor Allem um die ethische Lösung des Geists aus den Banden der Vorzeit zu thun war. Für jene Anschauung ist das Empörungsrecht sehr leicht deduzirbar: der Vertrag cessirt, sobald Einer der Kontrahenten sein Wort nicht hält. Dasselbe, glaubt aber Hume, lasse sich auch aus seinem Grundgesichtspunkt der Nützlichkeit erweisen. Hier wie überall ist der Satz grundfalsch: Fiat justitia, pereat mundus! An seiner Statt gilt vielmehr der andre: Salus populi suprema lex!*) Wo das Interesse des Gehorsams, seine einzige Grundlage, wegfällt oder gar

*) III. 518 „of passive obedience".

Schaden dafür eintritt, hört auch die natürliche Obligation dazu von selber auf. Denn wie die Regierung überhaupt, so sind auch ihre Träger und Besitzer nur nach dem Nützlichkeitsprinzip bestellt, welches ihnen die Gewalt in ganz ähnlicher Weise zutheilt, wie wir oben die Distribution des Eigenthums durch ein Zusammentreffen des allgemeinen, noch abstrakten Bedürfnisses mit den oft recht leichten und äusserlichen Winken der Imagination erklärt fanden. Häufig stehen, wie die Geschichte lehrt, die durch Verjährung und Bewährung erlangte Legitimität und die ursprüngliche Erlangung der Herrschaft im stärksten Kontrast. Nachträgliche Untersuchungen darüber haben keinen Werth; nicht wie die Regierung begründet ist, sondern dass sie es ist, das ist die überwiegende, für den Bestand der Gesellschaft entscheidende Hauptsache. Hierin vereinigen sich die scheinbar bloss entgegengesetzten, einander oft so bitter bekämpfenden Ansichten über Legitimität und Loyalität. In den letzten fünfzig Jahren hat eine allgemeine Aufkläruug über all diese Begriffe, über die abergläubische Reverenz vor Titeln und Auktoritäten auf politischem und religiösem Gebiet stattgefunden.*). Jedermann, selbst der Ungebildete sieht ein, dass der sogenannte „passive Gehorsam“ eine Absurdität in der Moral ist, wie ihn auch das Urteil der Geschichte in der Billigung so mancher Revolutionen verwirft. Die hochmonarchischen, sublimen Theorien, das strikte Halten an allgemeinen Regeln und die starre Loyalität gegen einzelne Familien und Personen, worauf Manche so grossen Werth legen, sind beim Licht betrachtet weniger vernünftig, als bigott und superstitiös. Völlig nichtssagend ist die soviel gerühmte Ableitung der Obrigkeit von Gott. Gewiss ist dieselbe ein Werk der Providenz, aber nur gerade so, wie Alles, was dem Menschengeschlecht heilsam und nothwendig ist. Ein Polizeidiener ist so gut von Gott, als ein König, ein Borgia nicht minder von Gott zugelassen, als ein Titus.**) So unbestreitbar also für absolute, wie für konstitutionelle Monarchie, noch viel mehr für andre Regierungsformen, das Revolutionsrecht als Vertheidigung der natürlichen Freiheit ist, so unterliegt dieser allgemeine und abstrakte Satz dennoch in concreto gar manchen Einschränkungen und Kautelen. Verlange man weder von der Gesetzgebung noch

*) III. 51 „the British government“.

**) III. 495. 96 (of the orig. contr.) vgl. Milton gegen Salmasius.

von der Philosophie die Einzelregel, in welchem Fall genau Rebellion berechtigt sei, und in welchem nicht. Der Schaden des Umsturzes ist so gross und namentlich durch die Konsequenzen so gefährlich, dass die äusserste Skrupulosität in Betreff der Auflehnung Noth thut, und geradezu blinde Unterwerfung für gewöhnlich Pflicht ist. Es muss daher eine närrische Weisheit genannt werden, wenn Manche sich soviel Mühe geben, den Werth und die Bedeutung der Könige herunterzusetzen. Mag der Anatom nicht mehr an ihnen finden, als an andern Menschen, der Moralist vielleicht sogar oft weniger — das Vorurteil der Welt für Geburt und Familie ist nun einmal allgemein vorhanden und muss als ein wahres Glück für die Ruhe und Ordnung der Gesellschaft bezeichnet werden, besonders wenn man das scheinbar rationellere Wahlsystem Roms oder anderer Staaten beim Licht besieht.*) Ordnung, Friede und Freiheit ist die entscheidende Hauptsache; Alles andre ist dem völlig als Mittel untergeordnet und besitzt von Ferne nicht den Werth, welchen ihm die Theorie oft gibt. Ruhe und Mässigung ist daher weitaus die beste Bürgertugend.

Es ist offenbar ein ganz richtiges Urteil, wenn man gesagt hat, Hume sei mit dem Kopf ein Whig, mit dem Herzen aber ein Tory,**) ohne sich um eine mehr als äusserliche Synthese beider Seiten allzuviel Mühe zu geben. Dazu ist er und seine ganze Moral unverkennbar zu matt und behaglich. Fanden wir doch schon bei seinen Vorgängern auf diesem Gebiet einen allzuruhigen, ziemlich energielosen Pulsschlag, der gegen die französische Erregung um so stärker absticht. Und Hume fällt nun auch noch politisch in eine Zeit, von der man sagen könnte, dass sie es zu gut gehabt. Freiheit, Duldung, Alles ist in den vorangehenden heftigen Kämpfen errungen worden; kein Wunder, dass Englands 18tes Jahrhundert in mehr als Einem Stück eine gewisse epikuräische Vergeilung aufweist, Hume's Moral aber vollen Spielraum hat, um ihr von Anfang an etwas schwammiges Wesen zum vollen Ausdruck zu bringen. Diess zeigt sich auch noch in den hiehergehörigen Ausführungen über die ver-

*) III. 534: „of the protestant succession".

**) wenn auch Letzteres nicht so stark und aus anderen Gründen, als Bolingbroke, der aus blasirtem Pessimismus den aufgeklärten Despotismus in ziemlich rücksichtsloser Gestalt predigte.

schiedenen Regierungsformen, worüber von andrer Seite so leidenschaftlich debattirt wurde, während Hume nur eine fast blasirte Nüchternheit und Gleichgültigkeit dagegen zeigt. Nichts, erklärt er zum Voraus, ist bedenklicher, als politische Experimente. Der Staat darf nicht wie eine andre künstliche Einrichtung, etwa wie eine Maschine, bald so bald anders behandelt werden. Denn die Masse wird nur durch Auktorität und Altersnimbus, nicht durch Vernunft regiert. Darum nur nicht von angeblichen Argumenten und philosophischen Theorien aus die Welt modeln wollen! Man mag wohl das Bild des vollkommensten Staatswesens aufstellen; allein in der Hauptsache hat diess doch bloss theoretisches Intresse. Vielleicht, dass sich irgend einmal die Umstände so gestalten, dass man das Ideal in die Praxis einführen kann, aber Eile hat es damit gar nicht! Jedenfalls sind alle Staatstheorien von Plato bis auf More utopisch, welche eine grosse Revolution in der Menschennatur voraussetzen, statt sie zu nehmen, wie sie einmal ist. — Als Staatsideal wird nun allerdings*) die Republik mit wohl gegliederter, durch mehrfache Abstufung das profanum vulgus eliminirender Repräsentation bezeichnet — denn die Volksversammlungen in quali et quanto sind eitel „Mob“ und waren das auch schon in dem gepriesenen Alterthum. Indess — hier kommt sogleich der praktische Tory wieder zum Vorschein — ist die Republik eigentlich nur in abstracto und in der Studirstube besser, als sogar die absolute Monarchie!**) Im Wesentlichen macht sich der nöthige Fortschritt ohne Umsturz ganz von selbst. Das absolute Regiment, die Militärmonarchie bildet naturgemäss den Anfang, da das erste Intresse der Gesellschaft durch eine starke Obergewalt am besten gewahrt wird. Auf diesen zunächst erforderlichen Schutz gegen einander folgt dann im Lauf der Zeit, dass man sich durch freiheitliche Bestimmungen auch gegen die Obrigkeit selber schützt. Die rein persönliche und damit arbiträre Auktorität wird später ergänzt durch die Herrschaft der Gesetze, wie Rom zuerst die Konsuln allein und dann erst seine Zwölftafeln hatte. Schliesslich lässt sich schwer etwas Bestimmtes über den Vorzug der Einen Form vor der andern sagen, da dieselben

*) III. 546 „idea of a perfect commonwealth“.
**) III. 52 (the British government).

wesentlich durch äussere Momente, wie Grösse des Landes oder geographische Beschaffenheit desselben bedingt sind. *)

Wenn je auf eine Staatslehre, so hat auf diese von Hume Hegels Ausdruck von dem blossen „Noth- und Verstandesstaat“ seine volle Anwendung. Ein Nothstaat ist es, sofern er aus dem Kompromiss der sich drängenden Gegensätze entsteht; ein Verstandesstaat, sofern er lauter, ob auch stillschweigenden, Nützlichkeitsreflexionen seine Entstehung verdankt. Er ist Mittel im vollen Sinne des Wortes und in keiner Weise rationaler Selbstzweck, welch letzteres freilich auch als eine im spekulativen Gegendruck hervorgetretene Uebertreibung erscheint, um die Synthesis erst im Begriff des ethischen Organismus zu finden. Ausserdem ist er, wie wir jetzt bestätigt finden, nur negatives Mittel als Rechts- und Polizeistaat. Er wiederholt in höherer Potenz das Wort: My house is my castle! Seine Aufgabe ist es, mechanisch schützender Zaun zu sein oder die vorhandenen Kräfte einmal in peripherisch-elementarer Weise zu arrangiren. Daher haben die verschiedenen, in ihrer Art treffenden Bemerkungen, welche Humes zahlreiche politische Essais über das innere Staatsleben geben, durchweg einen sozusagen statisch-dynamischen Karakter und zielen alle darauf ab, das gesunde Gleichgewicht der lebendigen Kräfte zu finden, ohne sich zu einer höheren Betrachtungsweise aufzuschwingen. — Wie Montesquieu vor Allem betont, hält auch er es für die wichtigste Aufgabe der Konstitution, die Macht im Staat vernünftig zu theilen, so dass öffentliches und Privatinteresse zusammenstimmen.**) Nur durch Druck und Gegendruck wird Ruhe hergestellt. Die Regierung hat, ausser der „Meinung“, die auf ihrer Seite steht, schon durch die Vereinigung bedeutender Geldmittel in Einer Hand ein grosses Uebergewicht. Denn 1000 Thaler in Einer Hand sind ja viel mehr, als 10,000 im Besitz von zwanzig verschiedenen Personen. Desshalb gilt es für die Regierten, auf ihrer Hut zu sein und ihre Unabhängigkeit wohl zu wahren. Sich zu Parteien zusammenzuschaaren, ist ganz unverfänglich und wegen der sozialen Natur des Menschen unausbleiblich; nur müssen dieselben einen vernünftigen Sinn und Parteigedanken haben, d. h. nicht wie die religiösen Spaltungen oft um Nichts

*) III. 126: „of the rise of arts and sciences“.

**) III. 43 (independency of parliament).

kämpfen.*) Ganz verwerflich aber und ein Uebergang zur schlechtesten Demokratie wäre es, wenn die Abgeordneten sich nur als willenlose Vertreter ihrer jeweiligen Bezirke betrachteten.**) Endlich muss die Freiheit der Presse als ein wesentliches Moment zur Erhaltung der staatlichen Gesundheit bezeichnet und darum wohl gehütet werden; damit namentlich nicht priesterliche, jeder Freiheit abholde Einflüsse es beeinträchtigen. In ihr liegt das Sicherheitsventil der Staatsmaschine, das vor gewaltsamen Explosionen der unrichtig gespannten Kräfte bewahrt; in ihr ist allein das Mittel gegeben, um die so hochnöthige Wachsamkeit der Unterthanen gegen die Obrigkeit auszuüben. Diess vor Allem in Staaten, wie England, die der Form nach monarchisch, dem Wesen nach aber überwiegend republikanisch sind, während diese Eifersucht sowohl beim Absolutismus, als in kompleten Republiken wegfällt.†)

Wie mässig Hume daran denkt, seinem Staat eine höhere Aufgabe zu stellen, als diese negative der Ermöglichung freien Lebens und Bewegens, zeigt besonders der sehr feine und interessante Essay III., 119 ff: of the rise and progress of the arts and sciences. Nicht als ob diess von Ferne Gegenstände der Staatsfürsorge wären, wird vielmehr nur mit kühler, nüchterner Reflexion hin und her erwogen, wie die Eine Seite unter dieser Form aus den und andern Gründen besser gedeihe, die andere unter jener. Wie wenig freilich in letzter Beziehung die Staatsform von Bedeutung und Einfluss sei, zeige die Geschichte, wornach Kunst und Wissenschaft unter Umständen ebenso gut bei einem absoluten Regiment, wie in einem Freistaat blühe (Frankreich — Griechenland). Höchstens, dass sich sagen lasse, die Freistaaten seien ein geeigneterer Boden für Wissenschaft und Industrie, die Monarchien dagegen für Kunst und feine Lebenssitte. Im Uebrigen kommen bei dieser, der Wahrscheinlichkeits-

---

*) III. 54 „of parties in general“; 64 „of the p. of Great Britain“.

**) Dass Hume bei aller theoretischen Billigung auf das Parlamentswesen nicht gut zu sprechen ist, kann nicht Wunder nehmen, wenn man die geist- und herzlose Selbstsucht bedenkt, mit welcher dasselbe nun seinerseits auftrat, nachdem der Königsgewalt gegenüber die volle Freiheit errungen war. Vgl. den wider dasselbe Uebel gerichteten bitteren Kampf seiner Zeitgenossen Bolingbroke, Burke und der Juniusbriefe.

†) III. 6 ff. „liberty of the press“; vgl. übrigens die permanente Eifersucht, welche Rousseau's demokratisches Staatsideal aufstellt!

rechnung sich annähernden Erwägung zuletzt vornemlich äusserliche, ja völlig quantitative Gesichtspunkte in Betracht. — Den Hauptgehalt des socialen Lebens bildet nun aber entsprechend der englischen Entwicklung das nationalökonomische Regen und Streben, über welches Hume, den etwas unbestimmten Ausdruck Lockes von den „zeitlichen" Dingen als Gebiet des Staats präzisirend, gleichfalls eine Reihe treffender, hier nicht ganz zu übergehender Gedanken entwickelt und in mehreren sorgfältigen Essais (Band III.*) niedergelegt hat. — Lange vor A. Smith, den man übrigens trotzdem mit Recht als Vater dieser Wissenschaft bezeichnen mag, hatten viele, auch auf anderen Gebieten bedeutende Männer begonnen, sich mit nationalökonomischen Fragen zu beschäftigen. Der menschliche Geist sah sich durch die verschiedensten Entdeckungen, Erfindungen und sonstigen Erschliessungen der vorher latenten Naturgüter vor die Aufgabe gestellt, dem reichen Material die rationelle Form zu geben und sich über die mächtige wirthschaftliche Bewegung auch theoretisch klar zu werden, welche praktisch bereits begonnen hatte. Dazu gesellte sich in den einzelnen Ländern das konkrete, durch geschichtliche Verhältnisse nahegelegte Bedürfniss. In dem dahinsiechenden deutschen Reich erklärt der grosse Leibniz mit Nachdruck: „Ich bin schon längst überzeugt, dass die res oeconomica die wichtigste unter den Staatswissenschaften ist und dass Deutschland über ihrer Unkenntniss oder Vernachlässigung noch zu Grund geht." Desshalb bot er Allem auf, um an seinem Theil auch hierin zu leisten, was möglich war.**) In dem weit günstiger situirten England aber war es vornehmlich die Rivalität mit Holland, welche zu Praxis und Theorie spornte. Ueberhaupt lag in diesen Bestrebungen die natürliche Konsequenz der politischen Errungenschaften. Nachdem man sich allseitig arrangirt, galt es und war es möglich, rüstig und wohlgemuth zu arbeiten und zu erwerben; sagte doch diess dem englischen, nach Aussen

*) Ich erwähne III. 277 „of commerce"; 309 „of money"; 324 „of interest"; 339 „of the balance of trade"; 359 „of the jealousy of trade"; 374 „of taxes"; 381 „of public credit"; 410 „of the populousness of the ancient nations". Die Unabhängigkeit der hier gegebenen Gedanken von seinem Freund A. Smith erhellt wohl daraus, dass dessen epochemachendes Buch „inquiry into the nature and causes of the wealth of nations" erst 1776, also in Hume's Todesjahr erschien.

**) vgl. Pfleiderer, „Leibniz als Patriot" S. 779 (729 ff.).

und auf die kraftvolle Bewältigung der materiellen Welt gerichteten Nationalkarakter vornemlich zu. Daher finden wir seine bedeutendsten Männer von Bako an fast ausnahmslos auch mit solchen Problemen wenigstens gelegentlich beschäftigt. Und hier wie sonst bildete sich bald eine gleichmässige nationale Richtung oder Denkweise. Die physiokratische Einseitigkeit der Reformationszeit war bald durch eine nicht minder starke Uebertreibung des Merkantilismus abgelöst worden. Unter dem Einfluss der Entdeckung Amerikas und seiner Silberflotten schien es, als ob Geld die bestimmende Hauptsache sei, nach der sich eines Volkes Macht und Wohlbefinden ausschliesslich richte. England, schon durch den Gegensatz gegen Spanien, blieb dem ferner und hielt seinerseits die Arbeit vornemlich hoch (so dass diese Richtung in ihrer relativen Exklusivität schon als Ponokratie bezeichnet worden ist). — Genau ein Vertreter dieser volksthümlichen, durch Smith zum vollen Ausdruck gebrachten Denkweise ist nun bereits Hume. Schon formell musste gerade ihm die auf diesem Boden erforderliche Art und Methode des reflektirenden Denkens zusagen. Zu seinen theoretischen Prämissen passt nichts besser, als die statistische Wahrscheinlichkeitsrechnung, welche hier ihre wahre Stätte hat. Er ist sich selbst dessen wohl bewusst, wenn er*) Erwägungen darüber anstellt, ob und wo vor Allem das Operiren mit causes und chances (oder offenen und versteckteren Ursachen) auch auf „moralische" Probleme anwendbar sei. Gröber, stetiger und darum leichter zu entdecken seien die Passionen, welche die Masse beherrschen, als jene, die sich mehr nur bei Einzelnen geltend machen. Daher eigne sich jenes Denken besser für die innere, als für die äussere Geschichte, besser für das Gebiet von Handel und Gewerbe, als für Kunst und Wissenschaft, welche stets mehr individueller Art und desshalb minder greifbar seien. Eigen sei es freilich, dass gerade bei nationalökonomischen (und politischen) Fragen die Schlüsse, welche man ziehe, oft dem wirklichen Erfolg diametral widersprechen und demnach das Gegentheil dessen eintrete, was man zunächst erwarten möchte. Eben diess Spiel der in Betracht zu ziehenden Momente, diese Kreuzung der verschiedenen gleichgerichteten oder konträren, koordinirten und kollateralen oder subordinirten Ursachen ist etwas, das seinem so vielfach an die

*) III. 119 u. sonst (rise of the arts u. s. w.). oder III. 379 (of taxes).

Mechanik erinnernden Denken einen hochwillkommenen Gegenstand bietet. — Sachlich wendet er sich vor Allem gegen die merkantile, wie er es nennt geradezu superstitiöse Ueberschätzung des Geldes als Faktors. Diess ist ja schlechterdings nur Vergleichungsmassstab und daher von lediglich relativem Werth. Es ist, bildlich geredet, nur das Oel zum Schmieren der Verkehrsmaschine, nicht selbst ein Rad in ihr oder eigentlich ein Handelsobjekt. Geldüberfluss oder Mangel bleibt sich, einen Staat in autarkischer Isolirung betrachtet, genau betrachtet ganz gleich, da ihm das Steigen oder Fallen der Preise genau entspricht. Indess mag man immerhin theils andrer Nationen wegen, theils um des rascheren und leichteren Verkehrs im eigenen Volk willen viel Geld für einen Vorteil erachten, nur dass nicht der Geldüberfluss als solcher die Macht konstituirt, sondern nur seine kollateralen Ursachen oder Wirkungen. — Nicht minder ist die einseitige Bevorzugung des Ackerbaues gegenüber von Handel und Gewerbe falsch. Man beruft sich oft auf die scheinbar einfacheren, antiken Sitten einer Agrikulturbevölkerung. Allein man vergesse auch nicht die Kehrseite, nemlich die erschlaffende Faulheit, die sich in Ländern einstellt, wo bei grosser Fruchtbarkeit und kleinem Bedürfniss wenig Arbeit erforderlich ist (Italien, Spanien). Die grössere Regsamkeit, die sich nothwendig mit Handel und Gewerbe verbindet, gibt dagegen selbst für Nothzeiten einen „stock of labor“ oder ein „storehouse of labor.“ Es wird viel mehr körperliche und geistige Kraft entbunden; und diess ist nach Innen im Frieden, wie nach Aussen im Krieg ein offenbarer Vorteil für den Staat, ein Vorteil, der ihn in den Stand setzt, selbst bedenkliche Krisen zu überstehen. Sogar der vielgeschmähte Luxus, wo er ohne Schädigung anderer Pflichten sich befriedigt, ist eine für jede vernünftige, nicht mönchischascetische Weltanschauung ganz unverfängliche Sache. Nicht einmal die kriegerische Tüchtigkeit einer Nation wird durch ihn und die Industrie geschädigt, wie man oft sagen hört. Mag sich auch weniger natürliche oder bestialische Tapferkeit mehr finden, so ist dafür die Disciplin und Kriegskunst, sowie der Sinn für Ehre gesteigert. — Die menschliche Kraft und Arbeit also ist der Hauptwerth, welcher Stärke und Reichthum eines Landes ausmacht, und die wichtigste Aufgabe besteht darin, eben jenem Faktor den freiesten und ungestörtesten Spielraum zu verschaffen. In dieser Hinsicht schon war das antike System der Skla-

verei höchst verfehlt.*) Nicht nur wurde bei demselben (z. B. im Stundenausrufen oder anderen Verrichtungen) eine Fülle lebendiger Kraft vergeudet, um nothdürftig Erfolge zu erreichen, welche die denkende Industrie der Neuzeit auf viel kompendiösere, wohlfeilere und zugleich bessere Weise herstellt, um die ersparte Kraft anderswo weit zweckmässiger zu plaziren. Sondern es zeigt sich ganz besonders in der Bevölkerungsstatistik des Alterthums gegenüber der Neuzeit, welch hemmenden und schädlichen Einfluss alle Beschränkung des freien Strebens hat. Man muss sich nemlich in Betreff dieses nationalökonomisch so wichtigen Gradmessers wohl hüten, die Reflexion durch mystische Redensarten von Jugend oder Alter der Natur, von Nachlass oder kompensirenden Extraanstrengungen derselben, z. B. nach Kriegen und Seuchen, ersetzen zu wollen. Alles geht hier ganz natürlich und prosaisch zu, wie in verständiger Art des Weiteren nachgewiesen wird. — Aus dem gleichen Prinzip ergibt sich, wie kurzsichtig die übliche Handelseifersucht der Nationen und ihre schutzzöllnerischen Verkehrsschranken sind. Da hat man oft eine gar abergläubische Angst vor der Geldausfuhr, als ob damit einem Volk der Lebenssaft genommen würde, während doch die dableibenden Menschen und ihre fleissige Arbeit die Hauptsache sind. Die Geldverhältnisse stellen nach natürlichen Gesetzen, gleich dem Wasser in kommunizirenden Röhren, sich immer wieder her, solange rüstig fortgearbeitet wird. Handelssperren sind ein Schaden für beide Theile, und hoher, desshalb seltener Zoll eine höchst zweifelhafte Staatseinnahme. Es ist eine sowohl beschränkte (narrow), als unedle (malignant) Politik, welche meint, die Blüthe andrer Staaten sei für den eigenen ein Schaden. „Im Gegentheil, ruft Hume fast erregt, als Mensch, wie als Engländer wünschte ich

*) Gegenüber seiner sonstigen Vorliebe für die antike Moral ist diess Urteil sehr bedeutsam und eine vernünftige Ergänzung, wenn er in diesem Zusammenhang selbst die laudatio temporis acti als eine allgemeine, selbst auf höchst gebildete und gelehrte Leute nachwirkende Unart der Menschennatur bezeichnet. In Wahrheit sei, wenn man nur an die Sklaverei denke, die Neuzeit an Humanität, Fleiss, Strebsamkeit und Ordnung aller Verhältnisse dem Alterthum weit überlegen. (III. 493; aus dem von 410 bis 493 gehenden essay on populousness of ancient nations. Bekanntlich stellt auch Rousseau im contrat social diess als Prüfstein der staatlichen Gesundheit auf).

die möglichste Blüthe aller andern Staaten, da diess jedem Einzelnen zu Gut kommt." *)

In diesen, besonders vor A. Smith höchst anerkennenswerthen Gedanken zeigt sich einmal, was wir auch sonst fanden, dass Hume wie der englische Geist überhaupt für den eigentlichen Materialismus keine Neigung hat; denn ein solcher liegt doch bis zu einem gewissen Grad darin, wenn der Physiokratismus oder Merkantilismus je seinen Faktor für das Alleinige hält, während die Betonung der Kraft und Arbeit sich schon dem Geistigen zuwendet. Allerdings geschieht diess von der „Ponokratie" wiederum in einseitigmechanischer und namentlich wenig ethischer Weise. Indess war es gewiss besonders für den Anfang dieser Wissenschaft ganz gut und berechtigt, wenn sie sich von aller mystischen Unklarheit in möglichster Nüchternheit fern hielt und rechnete, statt zu dichten. Für die spätere Entwicklung war gerade auf dieser Linie der Kraft und freien Arbeit nicht ausgeschlossen, wozu schon bei Hume sich leichte Ansätze zeigen, dass sich die sittlich-ideale Betrachtung zu der nüchtern-statistischen Erwägung gesellte, um die Nationalökonomie zur wahren Tiefe der Wissenschaft zu vollenden. Die brennenden sozialen Fragen der Gegenwart beweisen, wie nöthig und unerlässlich dieser letzte Schritt ist.

Indem jedoch Hume das volkswirthschaftliche Leben weder in höherer noch niedrigerer Form zur Sache und Aufgabe des Staats selber macht, ja dasselbe kaum in Beziehung zu ihm setzt, sondern völlig den Einzelnen, bezw. der bürgerlichen Gesellschaft, wie Hegel sagen würde, überlässt, zeigt es sich, wie der Staat nach ächt englischer Anschauung nicht einmal für diese „zeitlichen" Angelegenheiten, geschweige denn für höhere der substanzielle Träger und Mittelpunkt, sondern nur der äusserliche Wächter ist. Diese ganz konstant bleibende Auffassung weist auf den intressanten Unterschied in der Art, wie die drei europäischen Hauptkulturvölker successive den Staat denken. Dem Engländer soll er zum Genuss seiner Arbeit behülflich sein. Der Franzose hält sich an das formal abstrakte, ob auch leere Recht und will in öffentlichen Angelegenheiten vor Allem mitreden oder mittagen (daher Rousseau's Staatsbild als ächt französisch zu bezeichnen ist). Der Deutsche will mithandeln; nach ihm

*) III. 363 (of the jealousy of trade).

soll der Staat gemeinsame Bildungs- und Kulturzwecke realisiren. „Der Mensch bedarf des Menschen sehr zu seinem grossen Ziele“ — diese ob auch zunächst ironischen Verse drücken ganz richtig die beginnende Ahnung des Humanitätsstaats aus, welche zuletzt auftritt. — Ein andrer Gegensatz, der hier von Bedeutung ist, liegt im Unterschied des Zeitgeists der aufeinanderfolgenden Jahrhunderte. Das 17te hat, wie schon berührt wurde, ein egoistisch-individuelles Gepräge; das 18te dagegen fliesst über von Humanität und Kosmopolitismus. Auch auf die Staatsanschauungen konnte diese Differenz nicht ohne Einfluss bleiben. So hart und spröd die Völker einander vorher als diskreteste Grössen gegenüberstanden, die Theorien des 18ten Jahrhunderts haben meist ein äusserst abstraktes und allgemein verblasstes Alleweltsgesicht, wenn ich so sagen darf, und bei den Einzelnen macht sich vielfach eine ziemliche Gleichgültigkeit gegen ihren Staat bemerklich. Die richtige Synthesis liegt in dem, was Theorie und Praxis des 19ten Jahrhunderts in der Bildung der Nationalstaaten so ausdrücklich erfasst hat. Hierin wird das Recht der Besonderheit gleich sehr gewahrt, wie die ergänzende Beziehung auf andre Typen nahegelegt ist. Entsprechend dem Ausgang von der Familie als dem „Urstaat“ lässt sich dann auch die ganze Menschheit als Völkerfamilie betrachten, deren verschiedene Glieder nicht bloss äusserlich und zufällig nebeneinander stehen, weil es sich gerade politisch so getroffen hat, sondern sich zu einem Gesammtgeist und einem gemeinsamen Kulturziel als gleichberechtigte Stimmen aneinanderschliessen. — Hierin ganz vom Geist seines Jahrhunderts beherrscht, ist Hume von nichts weiter entfernt, als von solchen Anschauungen, für die ihm aller Sinn fehlt. Bezeichnend ist dafür sein Essay „on national characters“ (III. 217 ff.). In der schon erwähnten, aber hier wohl minder berechtigten Abneigung gegen alles „Mystische“ lässt er für die Bildung der Nationalkaraktere und Typen nicht einmal physische, d. h. klimatische und sonst geographische Gründe (geschweige denn etwas wie einen „Volksgeist“!) als irgend bedeutsam gelten, sondern sucht alles aus dem Satz abzuleiten, dass „das menschliche Gemüth eine sehr imitative Natur habe.“ Geschichtliche und soziale Ursachen erklären Alles. Vermöge des mächtigen Prinzips der Sympathie stecken die Leute einander an, so dass eine zuerst eben zufällig in der Mehrzahl befindliche Eigenheit allmählig zum Nationalkarakter wird, sich

verstärkt und immer tiefer eingräbt. *) Man redet, bemerkt er einmal (III. 122), bei grossen Geistern von einer Art „Inspiration“; allein in Wahrheit ist diess ein völlig irdisches Feuer; sie sind getragen, um nicht zu sagen angesteckt nur vom Zeitgeist, von der ihnen den Boden bereitenden allgemeinen Disposition und Stimmung. Ebenso empirisch erklärt sich, warum ein Volk vom erreichten Gipfel in Kunst und Wissenschaft herabsinkt. Durch die Vergleichung mit den bereits vorhandenen grossen Vorgängern entwerthen sich neu auftauchende Talente; diess raubt ihnen den Muth und die Spannkraft, auch ihrerseits etwas zu leisten. — Die kosmopolitische Art des Jahrhunderts repräsentirt Hume auch in seiner persönlichen Anschauung und Stimmung. Da er die alte Wahrheit von „dem Propheten, der in seinem Vaterland nichts gilt“, bei seinen mit ziemlichem Ehrgeiz unternommenen literarischen Bestrebungen zuerst etwas reichlich zu erfahren hatte und überdem durch kirchlich-politisches Parteiwesen verletzt wurde, äussert er sich über seine Landsleute nicht sehr schmeichelhaft als über „verfluchte Narren oder Holzköpfe“, und verliess einmal England mit dem Wort: „Ingrata patria, ne ossa quidem habebis!“ Nicht substanzielle Naturbande, sondern individuell freie Wahlverwandtschaft war in jener Zeit massgebend. Diess Land seiner Neigung aber war, wie schon erwähnt, Frankreich, wo er sich desswegen auch wiederholt mit grosser Befriedigung aufhielt. So schrieb er einmal von Paris die bezeichnenden Worte: „Hörte ein Engländer, ich hätte heute Nacht das Genick gebrochen, er würde mich schwerlich bedauern, weil ich kein Wigh, kein Christ und vor Allem nur ein Schotte bin. Ich bin ein Weltbürger; müsste ich aber irgend ein Land wählen, so würde ich Frankreich allen andern vorziehen und womöglich immer hier weilen“. **)

Um seine Darlegung über die künstlichen Tugenden gewissermassen zu rekapituliren und in einen Rahmen zu fassen, entwickelt er schliesslich seine Ansicht über den kleinsten und grössten ethischen Organismus, welche auch wir bei dem Begriff des Nationalstaats anzustreifen hatten, indem er, wieder unter dem subjektiven Tugendtitel, die Keuschheit und Familie einer-

*) Der ächt englische Darwinismus in sozialer Hinsicht, eine Art von „Pathognomie“ des Nationalen (vgl. auch Buckle)!

**) Hettner, franz. Literaturgeschichte S. 534.

seits, das Völkerrecht (bezw. die Völkermoral) andererseits kurz behandelt, wobei der Grundbegriff der Treue beidemal wiederkehrt.

Man hört, bemerkt er (of chastity and modesty) oft heftige Tiraden der Philosophen gegen die weiblichen Tugenden, und bekommt den umständlichen Nachweis, dass sie nicht in der Natur gegründet seien. Wozu soviel Mühe? Liegt diess doch auf der Hand, und nur darum kann es sich handeln zu zeigen, wie diese Begriffe künstlich entstehen. Die Länge und Schwäche des Kindesalters, welche eine mühsame und kostspielige Pflege oder Erziehung erheischt, macht auf der andern Seite die Garantie nöthig, dass die Kinder, um welche man sich so plagt, wirklich die eigenen seien. Nun ist aus klaren anatomischen Gründen nur auf Seiten des Manns und nicht der Frau Zweifel und Misstrauen möglich. Einfach daraus erklärt sich, warum die Gesellschaft den Frauen im Punkt der ehelichen Treue so besonders strenge Pflichten auferlegt. Das allgemeine Interesse am geordneten Fortbestand der Gesellschaft weckt eine ganz natürliche unreflektirte Abneigung wider die Untreue der Frau und Alles, was in Kleidung, Haltung u. dgl. nur daran streift. Auch die Unverehelichten, obwohl nicht selbst direkt interessirt, gehen aus Sympathie mit dem Strom. So drückt denn die Erziehung und öffentliche Meinung von früher Jugend an auf nichts mehr, als auf jene weiblichen Tugenden. Obwohl sich dieselben alle offenbar, wenn auch implicite nur auf das Generationsleben beziehen, werden sie doch (schon wegen des bösen Beispiels für die Jüngeren) über das Bedürfniss hinaus zur allgemeinen Regel gemacht und auch auf Frauen angewandt, die Alters halber über die Zeit des Kinderbekommens hinaus sind. Diese Entstehungsweise der fraglichen Pflichten aus dem sozialen Nutzen erklärt, warum zwar auch dem Mann nicht gerade volle Freiheit gelassen, aber doch weit weniger sexuelle Beschränkung von der öffentlichen Meinung auferlegt wird. Sein Excess schadet dem Ganzen weniger, also ist er auch nicht als so verwerflich gebrandmarkt. — Dieser sehr empirischen Deduktion entsprechen die Ansichten, welche Hume in einem Essay*) über Poly- und Monogamie, sowie über Ehescheidung ausspricht. Auch hier kommt nach ihm keinerlei ethische Erwägung, sondern nur der

*) III. 199 ff.

grössere oder geringere Nutzen für den Einzelnen und die Gesellschaft in Betracht. Im Wesentlichen sind es daher Fragen des Herkommens und der Sitte, nicht aber des Naturgesetzes, wie schon die Verschiedenheit des Brauchs unter Menschen sowohl als Thieren beweist. Die Polygamie hat für den Mann — der natürlichen weiblichen Herrschsucht gegenüber — den Vorteil des divide et impera. Auf der andern Seite freilich ist sie für die Erziehung und Bildung der Kinder, namentlich aber auch für die Geselligkeit des Mannes in Folge massloser Eifersucht schädlich. Desshalb stand Salomo unter seinen tausend Weibern lieb- und freundlos und klagte über die Eitelkeit der Welt. So ist eben keine Rose ohne Dornen. — Für original englisch können derlei Anschauungen nicht mehr gelten, indem ja sonst der lebhaft entwickelte Sinn dieses Volks für die substanzielle Sittlichkeit des Haus- und Familienlebens bekannt ist. Hume seinerseits stand als Junggeselle ausserhalb der Familie, und dass diess leicht von Einfluss auf die Theorie wird, beweisen in ähnlicher Lage auch einige Beispiele aus der deutschen Philosophenreihe. Wichtiger jedoch als dieser zufällige persönliche Grund ist der Geist und Karakter seiner Zeit, welcher ihn veranlasste, eine mögliche Konsequenz seiner Grundanschauung an diesem Punkt zu einer doch kaum erwarteten extremen Spitze zu entwickeln. Nachdem die allerdings kurz dauernde Restaurationszeit im Leben und abspiegelnden Lustspiel die schlimmste Art französischer Hofeinflüsse vollauf erfahren hatte, war eben zu Hume's Zeit die Sittenlosigkeit besonders in den Kreisen des Hofs und der Aristokratie, wie nicht minder der emporgekommenen indischen Nabobs von Neuem zu einer Höhe gestiegen, von welcher Hogarth's bitter satyrische Zeichnungen so beredtes Zeugniss ablegen. Kein Wunder, dass Hume, ohne Satyre die Dinge nehmend, wie die nackte Empirie sie bot, an diese Verhältnisse einen so äusserst niederen, völlig ideelosen Massstab anlegte! Schliesslich war der soziale Zug des 18. Jahrhunderts, wie er besonders in Hume's Lieblingsland Frankreich sich entfaltete, für eine höhere Werthschätzung der Ehe überhaupt nicht günstig. Die so sehr gepriesene Freundschaft, das Salon- und Gesellschaftswesen absorbirte das Hauptinteresse und ersetzte die stille Häuslichkeit (wie wir wohl aus demselben Umstand bei den sonst so feinfühlenden Griechen gegenüber den Römern die auffallend geringe Taxirung des Weibs mitabzuleiten haben). — Jedenfalls

aber, und hierin treffen wir nach diesen Nebenerwägungen wieder den Gesammtgeist seiner Moral, offenbart sich in den obigen Ansichten ein ziemlich niederer Anschlag der individuellen Menschenwürde überhaupt, um die es sich bei jenen Begriffen im letzten Grund handelt. — Dem entspricht die wesentlich gleich gehaltene Anschauung von dem Gesammtmenschheitsideal, wie sich diese in seinen Sätzen über das Völkerrecht ausdrückt. Dasselbe hat die Bestimmung, den Verkehr der einzelnen Nationen unter einander zu regeln. Demgemäss ist seine Entstehung genau, wie die der andern Rechtsbegriffe zu erklären, indem die einzelnen Staaten gewissermassen als Individuen im Grossen zu betrachten sind. Da indess die Völkergemeinschaft zwar nützlich, aber durchaus nicht unentbehrlich ist, wie die Einzelgesellschaft, so entspricht dem geringeren Nutzen und Bedürfniss auch eine weit laxere moralische Verpflichtung zur Haltung der Völkerrechtsgesetze. „Reasons of state“ mögen bei einem irgend beträchtlichen Schaden, den die Vertragstreue brächte, von der Haltung dispensiren, während im Privatrecht nur die äusserste Noth dazu befugt. Jedenfalls wird diese Ansicht bestätigt durch das praktische Verhalten der Nationen zu allen Zeiten und hat desshalb auch die Anerkennung sämmtlicher Politiker, ja sogar die der meisten Philosophen für sich. — Zur allerletzten Bestätigung dieser Theorien oder zum unermüdeten Erweis, wie ein jedes gesellige Zusammenleben und Verkehren nothwendig und unwillkürlich gewisse Regeln und Gesetze produzirt, mag endlich noch an Gebiete erinnert werden, die scheinbar viel niederer liegen und dennoch das alte Prinzip noch durchscheinen lassen.*) Man denke an die mancherlei Rücksichten und Formen, welche Einem der Ton der „guten Gesellschaft“ stillschweigend auferlegt. Es ist diess eine Art von elementarer Moral und trägt desshalb meist den schon bekannten Kompromisskarakter. Ueberwiegend handelt es sich darum, natürliche Eigenschaften der Menschennatur nicht etwa zu ändern, denn das ist unmöglich, wohl aber durch künstlichen Gegendruck wenigstens zu maskiren und dadurch unanstössig zu machen, in welcher sozialen Kunst die Neuzeit weiter ist, als das Alterthum mit seiner oft etwas plebejischen Natürlichkeit (III., 141). Alle Menschen sind eingebildet und möchten gern das grosse Wort führen; daher verlangt

*) vgl. im Theoretischen die stete Beiziehung der Thieranalogien.

die Bildung vor Allem gerade den Schein der Bescheidenheit und Höflichkeit. Die Menschen sind brutal und gewaltthätig gegen Schwächere; daher die Erfindung der Galanterie, der Ehrfurcht vor dem Alter, der Rücksicht auf Gäste und Fremdlinge, was künstlich den schwächeren Theil hebt. Ausser der „guten Gesellschaft" mag selbst an die Räuber erinnert werden, welche gleichfalls unter sich ihr Banditenrecht haben, weil sie es zum Zusammensein brauchen. Ebenso die Spieler. Ja selbst das gewöhnliche Gehen, Fahren und Reiten auf der Strasse bildet sich, zur Vermeidung von Kollisionen im eigentlichsten Sinn, seine stillschweigende oder positiv fixirte Konvention in den Ausweichegesetzen.

Merkwürdig weit hat Hume das Feld der künstlichen Tugenden, seiner unverkennbaren Lieblinge ausgedehnt; er hat namentlich zum Schluss noch Qualitäten, wie die Keuschheit oder Familientreue, in ihr Gebiet hereingezogen, welche wir zunächst nicht hier, sondern in der Reihe der natürlichen Tugenden erwartet hätten, zu denen wir jetzt endlich übergehen können, um damit noch die eigentliche Moral im Unterschied vom Recht zu betreten. Freilich hat für ihn selbst das Folgende weit weniger Interesse und Bedeutung, wie besonders Red. I. schon im Ausdruck zeigt, wenn sie den kommenden Abschnitt leichthin überschreibt: Of the other virtues and vices. Eine genauere Behandlung, meint er, sei gar nicht nöthig, sondern es genüge an einigen Reflexionen über die alltägliche Erfahrung, wie sie sich in Hülle und Fülle präsentire. Demgemäss lässt er es in der Hauptsache bei einer kursorischen Darlegung, mehr Beschreibung und Illustrirung, als Definirung, bewenden. Der Stil wird ganz journalistisch; Beispiele und Citate häufen sich, so dass das Ganze mehr amüsante Unterhaltung, als strenge Wissenschaftlichkeit bietet.

Der Unterschied beider Tugendklassen besteht, wie schon angedeutet wurde, einfach darin, dass die natürlichen ohne viel Vermittlung und Reflexion als einzelner, konkreter Fall den wohlgefälligen Eindruck des Angenehmen oder Nützlichen machen, während es sich früher immer um das abstrakte „Schema des Allgemeinen" handelte. — Wichtiger ist ein anderer Unterschied, den zwar Hume nicht ausdrücklich hervorhebt, der aber deutlich in der Sache liegt. Erinnern wir uns daran, wie die Moral einerseits aus dem mütterlichen Schoos der Passionenlehre er-

wuchs, andererseits nahe schwesterliche Berührung mit der Aesthetik zeigte. Diess mögen wir hinsichtlich der beiden Tugendklassen bestätigt finden. Die künstlichen stellen, wie mehrfache Andeutungen im Verlauf zeigen konnten, eben die Passion in ihrer kultivirten und disciplinirten, zu möglichst kühler Objektivität und Allgemeinheit reflektirten Gestalt dar. Bei den natürlichen dagegen kann um ihres konkret einzelnen Karakters willen diese Betrachtungsweise nicht Raum finden, sondern es muss die zweite, oder die ästhetische Reflexion eintreten, um die blosse Passion zu einem moralischen Moment zu machen. Wie stellt sich die vorher nur für sich und darum indifferent betrachtete Qualität im Reflexlicht der fremden Beschauung und Geschmacksbeurteilung dar? Diess ist, ganz bezeichnend für diesen Standpunkt, die Frage, welche sich jetzt erhebt. Denn um ein Mass an der Idee des Menschen selbst oder an der unpersönlichen Vernunftforderung handelt es sich ja hier nirgends. Das zur Moralität unerlässliche Urteil kann darum nur ein äusseres, ein fremdes sein, da der Geist auch auf diesem Boden seine immanente Selbstgewissheit an die Welt und Sitte weggegeben hat. Ich kann nicht umhin, wegen des wirklich schlagend illustrirenden und prinzipiellen Gegensatzes des Rationalismus zwei Verse aus dem schönen Selbstbekenntniss Leibnizens hier beizusetzen:

Wer zufrieden lebt mit der gold'nen Mitte,
Vom Getümmel fern und dem Lärm des Marktes,
Klug sein Schicksal selber bestimmt, und Niemand,
Denn nur sich als Herren erkennt, und einzig
Dient seinem Gotte:

Der fragt nichts nach Gunst bei der Welt und Ungunst,
Misst den Werth des Thuns mit dem eignen Masse,
Ist sich selbst ein Richter gestreng; zum Zeugen
Hat er droben Gott, in der Brust das eigne
Gute Gewissen. *)

Das über Hume Bemerkte zeigt sich besonders deutlich in Red. I., welche für die Behandlung der natürlichen Tugenden völlig dem Gang und der Eintheilung der Passionenlehre folgt und immer nur fragt: Was macht der Stolz, die Liebe u. s. w. auf Andre für einen Eindruck? Red. II. nimmt vornemlich diess

*) s. Pfleiderer, „Leibniz als Patriot“ S. 29f.

Reflexlicht, seine Bedingungen und Motivirung zum Eintheilungsgrund, indem sie nach Abhandlung der „für Andre nützlichen Qualitäten“ nun die für den Besitzer nützlichen, die für Andre oder den Träger angenehmen Eigenschaften der Reihe nach durchnimmt. Hiebei ist, um nur die bemerkenswerthen Eigenthümlichkeiten hervorzuheben, unverkennbar, wie Hume in fast gereizter Polemik gegen die „unnatürliche Heuchelei“ der theologischen Ascetik durchaus die positiven Eigenschaften bevorzugt, wie diess — im gleichen Geist — auch Spinoza in seiner ganzen Ethik thut. Die geschichtliche Legitimirung gaben wir bereits früher, indem wir zeigten, wie namentlich in jener Zeit der gerne Lebende und freudig Strebende das erste Wort hatte. Demgemäss wird die Hochherzigkeit, das gehobene Selbstbewusstsein, weiterhin die Liebe und das Wohlwollen eben um ihrer positiven Natur willen vornemlich gerühmt und wenigstens an ihnen kaum das Uebermass getadelt, welches sonst als das Unethische erscheint. — Demselben antikisirenden, uns schon von der Passionenlehre her bekannten Geist entspricht es, dass sogar hier auch die, sonst für indifferent geltenden „natural abilities“ mitankommen. Zwar „body and fortune“ werden nicht mehr eigentlich aufgeführt, sondern nur die „mental qualities“ genauer in Betracht gezogen. Unter ihnen aber spielen zunächst — dem schon geschilderten englischen Wesen angemessen — die geselligen Vorzüge eine grosse Rolle, bei welchen sich allerdings auch von anderem Standpunkt aus noch ein gewisser ethischer Gehalt nachweisen lässt. Witz, Unterhaltungsgabe, ein Humor, der nicht „das kalte, nie lächelnde Kassiusgesicht“ hat, werden hoch gerühmt. Aber auch rein nur theoretische Gaben, wie Verstand, und schliesslich sogar Gedächtnissstärke werden unter den „Tugenden“ aufgeführt. Hume fühlt aber doch, dass hier in der Moral noch weit mehr, als in der relativ irrationalen Welt der Passionen eine Vertheidigung seiner Behauptung Noth thut. Ihr widmet er ausser dem im Zusammenhang Gesagten einen Extraessay des Appendix „of some verbal disputes“ (IV., 382). Denn es ist und bleibt nach ihm sogar in der Moral ein Wortstreit, ein Ausfluss der ebenso häufigen, als verderblichen Philosophenneigung, in's grammatische Gebiet überzuschweifen und unter dem Schein tiefer Weisheit sich um Worte zu zanken, wenn mit Gewalt ein nicht vorhandener prinzipieller Unterschied zwischen den natürlichen Fähigkeiten (talents, defects) und den

„moralischen“ Eigenschaften (virtues, vices) statuirt werden soll. Sind doch die konstituirenden Momente d. h. jedesmal eine seelische Eigenschaft, welche Vergnügen macht, beiderseits dieselben. Heart and head stehen sich gleich in ihrer Wichtigkeit für's Leben; vielleicht dass das Eine mehr für ein stilles Glück, das Andre eher für den Erfolg in der Welt entscheidet. Ebenso werden Beide von aller Welt wesentlich gleich taxirt und auch von der Sprache identisch behandelt. Am Ende lässt sich Einer z. B. lieber für schlecht, als für dumm halten und prahlt mit bösen Streichen, um sich den Schein des ihm werthvolleren Genialen zu geben. Mag schliesslich, ruhig betrachtet, die Approbation in dem Einen Fall etwas schwächer und auch innerlich etwas anders ausfallen, als in dem Andern, so genügt das noch nicht zur völligen Unterscheidung, da ja im Grund jede Tugend ihr spezifisches Billigungsgefühl hat. — Der gewöhnliche philosophische Einwand bezieht sich auf die Differenz des Freiwilligen und Unfreiwilligen, wonach dort Verdienst wäre, hier aber nicht. Allein es ist bereits gezeigt, dass ein freier Wille im Unterschied von Spontaneität weder bei Handlungen noch bei Eigenschaften Statt hat. Keine wesentliche Eigenschaft ist veränderbar. Je stärker eine Leidenschaft, desto unfreiwilliger und doch zugleich lasterhafter ist sie. Innere Schönheit lässt sich genau ebensowenig acquiriren, als äussere. Das einzig Stichhaltige an jener Unterscheidung ist, dass manche Eigenschaften eine gewisse Modifikation durch Belohnung und Strafe zulassen, andre (wie z. B. die Dummheit) nicht. Diese Anbringbarkeit von „additional motifs“ ist aber noch nicht jene vermeinte äquilibristische Zufallsfreiheit. — Entsprechend dem natürlichen Thatbestand machen desshalb auch die alten Moralisten, das beste Modell noch für uns, keinen Unterschied, wie sogleich prinzipiell ihre Zusammenstellung der vier Kardinaltugenden zeigt, unter welchen die „prudence“ offenbar (nach Hume) eine „natural ability“ ist. Eben dahin gehören so ziemlich alle Tugenden, welche das „Grosse“ ausmachen, wie Muth, Tapferkeit, Ausdauer u. drgl. — Wenn die modernen Philosophen besonders hierin von dem Muster der vortrefflichen heidnischen Weisen abweichen, so ist diess lediglich dem Einfluss der Theologie auf alle Philosophie, besonders auf die Moral zuzuschreiben. Die Theologen nehmen wenig Rücksicht auf die Natur oder die vorurteilsfreie Empfindung, sondern modeln und verdrehen jeden Zweig des Wissens nach ihrem Zweck (bent to

the own purpose). Dadurch wird Denken und Sprechen aus seinem natürlichen Lauf herausgedrängt und eine unnatürliche Unterscheidung aufgestellt. Diese Philosophen oder vielmehr Geistlichen in der Philosophenmaske (under that disguise) behandeln alle Moral nach Analogie des Civilgesetzes; sie wissen nur von Lohn oder Strafe und reden desshalb auch stets von freiwillig und unfreiwillig, bis diess zur Grundlage der ganzen Theorie geworden ist. — Schon hier und vor den eingehenderen Untersuchungen des folgenden Abschnitts über die Religion ist es von grossem geschichtlichen Interesse, diese scharfe Auslassung Hume's gegen die christlich-theologische Weltanschauung zu beachten. Der Abschluss der englischen Moral reicht hiemit dem Anfang vollkommen die Hand. Denn wir sahen, wie dieser in Hobbes eben von der energischen Antithese gegen alle theologisch-kirchliche Transcendenz ausging, was nicht minder die Nachfolger bei aller partiellen Bekämpfung im Wesentlichen theilten. In konsequenter Verfolgung der geradlinigen Entwicklung konnte auch Hume noch zu Nichts anderem kommen, wollte er den Geist der immanent-naturalistischen Moral getreu wahren. Denn die nicht transcendente, sondern transcendentale Synthesis durch ein gleichfalls immanent geistiges Sollen der spekulativen Ethik war, wie schon bemerkt, diesem englischen Standpunkt historisch nothwendig noch versagt. Indess zeigt eben die ungewöhnliche Gereiztheit der Hume'schen Antithese auf seinem Schlussstandpunkt, dass ihm doch bereits etwas wie die Ahnung einer erforderlichen tieferen Fassung aufgetaucht ist, die er aber, auf der Grenzscheide stehend, wie alle Männer in dieser historischen Situation um so gewaltsamer abweist.

Seine Bestätigung erhält diess noch in der letzten wichtigen Frage, die uns bleibt, nemlich in dem Unterschied der „natürlichen und moralischen Obligation“, wie Hume selbst es nennt. In dem hierüber zu Bemerkenden, das er freilich unter Verkennung seiner prinzipiellen Bedeutung nur da und dort zerstreut, nirgends jedoch zusammenhängend behandelt, findet aber noch weiter mit gedrängter Wiederholung des ethischen Gesammtgeists das ganz zu Anfang Gesagte seine schlagende Probe, dass wir nemlich eine durch und durch nur descriptive, nicht imperative Ethik vor uns haben: Ueberall Natur- und nicht Sittengesetz, oder wenigstens Beide im Wesen identisch, nur etwa im Gebiet leicht verschieden. Die zwei ersten hiefür entscheidenden Be-

griffe des Willens und der Freiheit sind bereits behandelt; jetzt kommt zur Ergänzung noch der dritte in Betracht, nemlich der des Sollens, von dem wir bisher durch die ganze Moral hindurch bei Hume noch nichts gehört haben. — Dem Rationalismus nach seinen hauptsächlichsten Formen ist diess geradezu ein Grundbegriff, der Lebensnerv der eigentlichen Moral, und hängt mit dem, vom Empirismus gleichfalls übersehenen hochwichtigen Gedanken des Zwecks auf's Engste zusammen.*) Nun lässt sich aber das Sollen wesentlich doppelt ansehen, ähnlich wie es theoretisch mit dem Gedanken ist. Von diesem nach seiner Existenzseite gestehen wir unbedenklich zu, dass er ein einzelner, individuell, wenn man will sogar raumzeitlich beschränkter und bedingter psychologischer Akt ist („Denkung"). Nur darf hierüber seine essentielle Seite nicht vergessen oder geleugnet werden, wonach ihm entschränkt allgemeine Bedeutung zukommt („Gedanke"). In gleicher Weise ist das Sollen allerdings nach Einer Seite ein psychologischer Trieb, aber seinem Wesen nach eben ein ganz spezifischer, von allen andern unterschiedener, wesshalb er zur Vermeidung von Verwechselungen lieber „Imperativ" heisst. Selbstverständlich handelt es sich zunächst lediglich um die autonome Vernunftbetrachtung, indem das theonomische Moment einer gesonderten Erwägung vorbehalten bleiben mag. Das Spezifische des Soll-Triebs würde nun in dem auf's Höchste gesteigerten Formkarakter desselben liegen, wonach in ihm geradezu eine Diremtion von Stoff und Form und die Aktion der Form auf den Stoff vorläge. Es ist — darin liegt das Räthselhafte, von der Vorstellung und blossen Reflexion Unfassbare desselben — ein Trieb, der dazu treibt, Trieb (zweiten, empirischen Grads) zu sein, eine Form, die ihren Leib sucht, ein Ideales, das sich in reales Wollen umzusetzen strebt. Sofern diess allerdings eine Art von *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* ist, hält es, wie von Kant

*) Es liesse sich genauer zeigen, wie Kausalität und Zweck theoretisch-praktische Korrelatbegriffe sind. Wenn nach früheren Andeutungen dem Praktischen das Primat gebührt, so stimmt damit überein, wie oben die Kausalität ihrem innersten Wesen nach als Streben oder Tendenz zum Absoluten, somit bereits als gewissermassen ethisch und zweckartig gefasst wurde. Eine solche Anschauung würde es denn auch ermöglichen, den beständigen Parallelismus von Aetiologie und Teleologie herauszubringen, indem deren bloss stück- und zeitweise Coincidenz offenbar noch ein Mangel der Betrachtung ist.

bekannt ist, so sehr schwer, das eigentliche Bindeglied zwischen dem Imperativ und dem wirklichen Willen in dem realen „Motiv" zu finden. Sei dem aber, wie ihm wolle, hier heisst es jedenfalls, der bekannten Negation gegenüber: Velle discitur! Demonstrirbar ist es nicht, sondern muss eben frei durch die That anerkannt werden. Leibniz drückt diess in dem mehrerwähnten, tiefsinnigen Aufsatz „de rerum originatione radicali" aus mit dem Wort „exigentia existentiae", mit was in dem göttlichen Intellekt als der „regio idearum" die verschiedenen Möglichkeiten vor der schöpferischen Auswahl erscheinen. Desshalb ist die schliesslich approbirte Welt eben „die beste" d. h. die Realisirung eines Sollens oder ethischer Zweckgedanken. — In dieser konträren Anschauung liegen freilich lauter Momente, welche bei Hume keinen heimischen Boden haben. Wie im Theoretischen, so besitzt er auch hier nur ein Auge für die empirische Existenzseite der Sache. Allerdings erkennt er einen grossen Unterschied an und tadelt z. B. die gewöhnlichen Moralphilosophen über ihrer unmotivirten Redeweise, nach welcher es zuerst immer heisse „ist", „ist nicht"; auf einmal trete ohne alle Begründung das „soll", „soll nicht" ein. Offenbar würde dieser bedeutsame Unterschied, die Einführung einer neuen sehr wichtigen Relation, eine genauere Begründung verlangen, welche er aber seinerseits in der Basirung der moralischen Unterschiede auf's Gefühl, statt bloss auf theoretische Momente zu geben hofft. Damit ist allerdings der Begriff der „obligation" oder des Triebs statt kalt theoretischer Affirmationen und Negationen gewonnen, und jedenfalls tritt diess der Sache bedeutend näher. Allein er scheint noch weiter zu gehen, wenn er innerhalb dieser obligation noch den Unterschied von natural und moral annimmt. Letzteres, genau betrachtet ein idem per idem, würde durch diesen Formfehler der Definition eben das Spezifische, nicht gut weiter Definirbare des ächten Sollens ausdrücken. Sehen wir jedoch zu, wie Hume den Unterschied nun weiter bestimmt. Die natürliche Obligation stellt das unmittelbare Interesse, das faktische und praktische Getriebensein durch den eigenen Vorteil, das direkt wirkliche Verlangen dar, wie es z. B. die Selbsterhaltung, Essen und Trinken, Pflege und Rettung der eigenen Kinder u. s. w. bedingt. — Die moralische Obligation dagegen repräsentirt das indirekte, fernere, meist nur durch Sympathie vermittelte, durch die Reflexion durchgegangene Interesse; sie enthält den ruhig unpersön-

lichen, ästhetisch-moralischen Eindruck. Daher kommt sie ganz vornemlich oder eigentlich nur bei den künstlichen Tugenden der Gerechtigkeit u.s.w. in Betracht, wo sie vielfach der natürlichen Obligation oder dem unmittelbar persönlichen Interesse entgegensteht. Für sie ist ganz besonders, wenn auch mit den früher bemerkten Reservationen und Einschränkungen, die Erziehung und der Einfluss gesellschaftlicher Gesammtansichten von Bedeutung; sie wenn irgend was mag als Gegenstand kluger Politik bezeichnet werden, welche das ansich nur Künstliche bis zur Ununterscheidbarkeit mit dem Natürlichen einprägen kann. — Hören wir diese nähere Ausführung, so schrumpft der zuerst bedeutender scheinende Unterschied auf die alte, wenig besagende Differenz von direkt und indirekt oder auch von violent und calm zusammen, um an die beständig nachklingende Passionenlehre zu erinnern. Fast wie im Gefühl, dass der bloss quantitative statt qualitative Unterschied denn doch eine Auseinanderhaltung beider Arten von Obligation kaum lohne, übt Red. II. (ähnlich wie beim Willen) wieder das „si tacuisses“ und übergeht den heikeln Punkt ganz. Sachlich aber heben sogar beide Redaktionen die Schranke auf, um schliesslich Beides wieder ineinander fliessen zu lassen. Unzweideutiger kann man sich doch kaum erklären, als wenn es einmal (aus Anlass der Frage, ob Selbstsucht und soziale Neigung einander widersprechen können) heisst: Immer muss eine Originalneigung dasein, um Verlangen oder Abscheu zu erwecken. Der Unterschied ist nur zwischen wahrhaft und bleibend, oder scheinbar und vergänglich. Gewiss möchte Jeder gerne tugendhaft sein, wenn er es nur wäre, d. h. wenn er nur das betreffende Gefühl in sich fände. Wer einmal keinen Sinn für die Tugend hat, der hat keinen, und mit ihm ist nicht zu streiten. Verpflichtung ist immer ein bestimmender, ob natürlicher oder künstlicher Trieb. Der „sense of duty“ setzt stets eine „antecedent obligation“, d. h. ein „actuating principle“ voraus, das der Natur eingepflanzt ist. Die moralische Beurteilung entspricht völlig der natürlichen Stärke des Motivs oder der Passion, wie sie sich in den meisten Fällen erweist; die Kindesliebe z. B. ist von Natur stärker als sonstige Verwandtenliebe, also ist sie auch mehr Pflicht. Laster ist dann ein entdeckter Defekt oder eine „imperfection“ im mind, d. h. es fehlt eben eines der Momente aus der gewöhnlichen oder überwiegend häufigen Menschennatur. Leicht kann es sein, dass Einer, welcher

diese unangenehme Wahrnehmung bei sich macht, dennoch die, für Andre natürliche Handlung auch seinerseits wenigstens nachbildet, in welchem Fall man sehr irriger Weise von einem Handeln aus blossem Pflichtgefühl redet, während es wesentlich nur eine Akkommodation an die Sitte der Welt ist. — Hierin wiederholt sich ganz und mehr als irgendwo der Gesammtgeist der englischen Moral, wie wir ihn einleitend schilderten und in dem Satz zusammenfassten, bei ihm heisse es, *φύσει* und nicht *θέσει* sittlich sein. Mit feinem Gefühl des Unterschieds richtet Kant eben hiegegen*) seine schärfste Spitze, wenn er z. B. (Kritik d. p. V. S. 209 ff.) sich folgendermassen auslässt: „Es ist sehr schön, aus Liebe zu den Menschen oder theilnehmendem Wohlwollen ihnen Gutes zu thun, oder aus Liebe zur Ordnung gerecht zu sein. Aber das ist noch nicht die ächte moralische Maxime unsres Verhaltens, die unserem Standpunkt — als vernünftiger Menschen — angemessen ist, wenn wir uns anmassen, gleichsam als Volontaire uns mit stolzer Einbildung über den Gedanken von Pflicht wegzusetzen und als vom Gebot unabhängig bloss aus eigener Lust das thun zu wollen, wozu für uns kein Gesetz nöthig wäre. Wir stehen unter einer Disciplin der Vernunft und dürfen — nie der Unterwürfigkeit unter dieselbe in eigenliebigem Wahn vergessen. Pflicht und Schuldigkeit sind die Benennungen, die wir allein unserem Verhältniss zum moralischen Gesetz geben müssen. Wir sind zwar gesetzgebende Glieder eines durch Freiheit möglichen Reichs der Sitten, aber doch zugleich Unterthanen, nicht das Oberhaupt desselben. Und die Verkennung unsrer niedern Stufe als Geschöpfe, und Weigerung des Eigendünkels gegen das Ansehen des heiligen Gesetzes ist schon eine Abtrünnigkeit von demselben dem Geist nach, wenn gleich der Buchstabe erfüllt würde. — Es ist verwerfliche moralische Schwärmerei, welche viele Köpfe ansteckt, wenn man die Tugend nicht als die moralische Gesinnung im Kampf und Selbstzwang anerkennt, sondern den Eigendünkel steigert und thut, als würden die rechtschaffenen Handlungen nicht als Pflicht, sondern als baares Ver-

*) Uebrigens, soviel mir bekannt, ohne Hume's Moral irgend wo zu nennen. Wollte er seinen sonst so sehr hoch geschätzten Antipoden schonen, da er auf praktischem Gebiet nicht umhin konnte, mit mehr als bloss theoretischer Erregung zu kämpfen?

dienst erwartet. Die Triebfeder wird damit pathologisch (Sympathie oder Philautie) statt moralisch; es gibt eine windige, überfliegende, phantastische Denkungsart, sich mit einer freiwilligen Gutartigkeit des Gemüths, das weder Sporn noch Zügel bedürfe, zu schmeicheln und darüber seiner Schuldigkeit zu vergessen. Es bleibt sich gleich, ob diese Schwärmerei heroisch ist, wie bei den Stoikern, oder schaal und empfindsam, wie bei den Romanschreibern und Erziehungskünstlern. Sie machen das Herz schlaff und weich, statt stark, und lehren die natürlichen Herzenswallungen höher achten, als die pflichtschuldige Beugung unter das Gesetz, welche die einzig richtige Triebfeder sein kann."

Im Gegensatz zu diesem, Hume's moralische Grundrichtung genau treffenden Urteil des allerdings konträrsten Rationalismus ist der Schotte seinerseits von seiner Leistung auf diesem Gebiet beinahe vollkommen befriedigt, wie er denn die „Moral" selbst als seine beste Arbeit bezeichnet hat. In der That wird sich auch nicht leugnen lassen, dass dieselbe als umfangreiche und scharf durchgeführte Darstellung vom Standpunkt des reinen Empirismus aus ihren wirklichen Werth und grosses, jedenfalls geschichtliches Interesse zumal in einer Zeit wie die unsrige hat, welche am praktischen Empirismus noch weit mehr als am theoretischen krankt. Diess rechtfertigt wohl auch unsre ausführliche Behandlung, während diese Seite Hume's über seinen theoretischen Ansichten sonst meist zu kurz kommt und ungebührlich übersehen wird. — Befriedigt nun ist er sowohl in praktischer, als wissenschaftlicher Hinsicht: Zwar ist der Anatom nicht Maler; doch dient er ihm. So arbeitet auch hier die abstrakte Spekulation der praktischen, die Anwendung aufs Leben ziehenden Moral vor. Für die Wahrheit oder Falschheit des Vorgebrachten wäre es zwar an sich ganz gleichgültig, wie seine Konsequenz und Wirkung in der Welt sich erwiese. Aber wenn das Wahre zugleich heilsam, förderlich und anziehend ist, dann um so besser. Und so stellt sich die Sache hier. Liebenswürdig und freundlich erscheint die Tugend, anlockend für Jedermann. Sie hat hier nicht das Düstere und Herbe, nicht das Unnatürlich-selbstquälerische, wie sonst oft bei Geistlichen und auch Philosophen. Die Feinde der Freude werden als Heuchler abgewiesen oder wenigstens zu unterst placirt. Mönchische Tugenden, wie Coelibat, Fasten, Kasteiung u. dergl. werden als delusive Schrullen des Aberglaubens und der falschen Religion, als un-

nütz, ja schädlich für den Besitzer, wie für die Gesellschaft, somit als Laster statt als Vorzüge aufgedeckt. Die wahre Tugend aber wird als das unmittelbar Angenehme, freudig Stimmende, Ansehen und Achtung auch in der Welt Verschaffende, kurz als Gut von wahrem, bleibendem Werth geschildert, wogegen der Tand lasterhafter Vergnügungen in seiner ganzen Kürze und Hinfälligkeit erscheint. — Nicht minder gross ist der wissenschaftliche Vorzug dieser Theorie. Gibt es eine, die klarer und einfacher wäre? Das Utile und Dulce entscheidet alle Fragen. Um das nicht längst zu sehen, musste der Blick durch philosophische Schultheorien verdunkelt sein, während das Leben und die Erfahrung allezeit klar sahen. Freilich (bemerkt in bezeichnender Weise Red. II., bei welcher wir ein selbstzersetzendes Wiederschwankendwerden schon öfter bemerkten) könnte auf der andern Seite eben diese so naheliegende Einfachheit Einen misstrauisch und wieder skeptisch machen. Dass es solang brauchte, um eine so klare Sache nur erst aufzudecken und wider allerlei Gegner zu verfechten, wird am Ende das Bedenken erwecken, ob die Frage nicht doch gar zu einfach gefasst und gelöst sei; sonst hätten auch Andre schon längst drauf kommen müssen. Mag aber schliesslich auch die Art und Weise der Ableitung moralischer Unterschiede falsch sein, was freilich kaum möglich ist — jedenfalls bleiben die Thatsachen bestehen, die ja rein nur aus der Wirklichkeit geschöpft sind und bloss das für Tugend oder Laster erklären, was allenthalben dafür gilt.

Lange haben wir diese skeptische Stimme nicht mehr gehört, sondern auf dem praktischen Gebiet eine ganz gehörig dogmatische Sicherheit und Befriedigung getroffen, ehe jene schwache Anwandlung des alten Uebels wieder kam. Aber so leichten Kaufs lässt das Verhängniss seines Standpunkts Hume doch nicht los: ob auch nicht innerhalb des Moralsystems selber, welches durch den Rückfall nicht alterirt werden soll, so doch ausserhalb und in gelegentlichen Essais muss jene historisch nothwendige Schlussstimmung noch ganz anders und viel deutlicher zum Wort kommen. Wir sagten früher, dass auf dem Boden der Moral die Skepsis zunächst wenigstens sich zu einem übertoleranten Eklek-

tizismus abmildere, der auf ein wirklich Allgemeines verzichtet, um verschiedenen Partikularitäten ohne Entscheidung gleiches unparteiisches Recht einzuräumen. Wenn diess schon bisher wiederholt zu Tage trat, so findet es zur Randverzierung des Hauptgemäldes in verschiedenen, aller Beachtung werthen Proben seine schlagende, möglichst anschauliche und unmissverständliche Bestätigung.

Bereits wurde der Dialog*) erwähnt, in welchem Hume dem, für die geistigen Differenzen besonders empfänglichen Zeitgeist in der auch sonst üblichen Form seinen Tribut darbrachte, wornach er mit künstlicher Veränderung des Standpunkts die verschiedenen moralischen Zustände, Sitten und Gebräuche gleichsam aus der Vogelperspektive betrachtete. Aber gerade diess ist das Eigene, was ihn von einem Swift (Gulivers Reisen) oder Voltaire (Ingénu) und Montesquieu (lettres persanes) unterscheidet, dass der satyrische, doch zuletzt auf wahre Identität dringende Stachel so gut als abgebrochen ist und dafür mit voller Ruhe die wesentliche Gleichberechtigung auch der konträrsten Lebensanschauungen proklamirt wird. Zuerst wird nemlich ein Mann geschildert, welcher Päderastie und Incest treibt, einen Freund und hierauf in undankbarster Weise einen Tyrannen ermordet, sonst die gemeinste Unterwürfigkeit und niedrigste List im Leben beweist und zu guter Letzt sich selber erhenkt. Nichts destoweniger ist das ein Mann, der in seiner Zeit und unter seinem Volk trotz oder vielmehr eben um jener Thaten willen das höchste Ansehen geniesst. Ihm steht aus anderen Zeiten und Verhältnissen ein Zweiter entgegen, der sich durch aktiven und passiven Ehebruch bemerklich macht, stolz ist auf seine Sklaverei und loyale Devotion, im Duell verschiedene Genossen tödtet, Weiberdienst so toll als die alten Saturnalien treibt und schliesslich lieber Folter und Inquisition erduldet, als dass er es wagte, Hand an sich selber zu legen. Auch er lebt bei den Seinen in hohem Ansehen! — Es ist nicht die Absicht dieser Bilder, das (athenische) Alterthum oder die (französische) Neuzeit irgend herunterzusetzen und lächerlich zu machen. Sondern es soll einzig gezeigt werden, wie ungewiss und wandelbar alle moralischen Urteile seien, wie sie durchaus abhängen von Zeit und Ort, von Sitte und Gewohnheit, von Gesetz und Brauch. Allerdings gibt es gewisse

*) IV. 395 ff.

allgemeine und unveränderliche, überall gleiche Prinzipien der Menschennatur. Aber von der gleichen Quelle aus gestaltet sich je nach Umständen die konkrete Ausführung so himmelweit verschieden, dass man die identische Grundlage fast vergisst, gleichwie Rhone und Rhein vom selben Berg und gemäss den gleichen Naturgesetzen nach Süd und Nord auseinanderlaufen. Die überall gleiche Basis ist nur das Streben nach dem Nützlichen und Angenehmen. Was aber nützlich und angenehm sei, darüber müssen die Urteile zu verschiedenen Zeiten, in verschiedenen Ländern, Klimaten, Verfassungen und Religionsformen nothwendig divergiren, sodass hier schliesslich als Laster gilt, was dort als Tugend gepriesen wird. — Wenn hiermit die Verschiedenheit ganzer Völker und Zeiten in Sittlichkeit und Lebensauffassung betont ist, so gesellt sich dazu als noch interessanteres und wichtigeres Seitenstück die Gallerie der Lebensbilder,*) in welchen Hume nach dem Muster der Antike und aus eigener Vorliebe für das Konkret-Individuelle mit grosser Kunst und farbenreichster Lebendigkeit das Ideal des Weisen malt, wie es sich auf den verschiedenen ethischen Standpunkten gestalte. Mit plastischer Anschaulichkeit treten uns hier die Züge noch einmal entgegen, welche wir bisher in der lehrhaft-abstrakteren Darlegung zu sehen bekamen.

Zuerst erhält der „Epikuräer" oder der Mann der Eleganz und des Genusses das Wort. Zur grossen Demüthigung des Menschen, beginnt er, ist nicht zu leugnen, welch' untergeordnete Rolle überall die Kunst und eigene Arbeit desselben gegenüber der Natur spielt. Jene thut nur Handlangerdienste und macht höchstens die Kleider, während diese den Menschen mit all seinen Gaben selber schafft. Wie kläglich müht sich der Dichter oder sonst ein Virtuos, wenn ihm nicht die originale Begeisterung seine Sachen eingiebt. Am allertraurigsten aber nimmt es sich aus, wenn man gar von künstlicher Schaffung des Glücks durch Vernunft und Reflexion redet. Denkt man denn nicht an jene noch immer ungelöste Preisaufgabe des Xerxes, ein neues Vergnügen zu erfinden? Wohl mögen jene Theorien der gestrengen Herren Philosophen in der Schule lauten Applaus finden; treten sie aber ins Leben, so erweist sich alsbald ihre Absurdität. Denn um Einen künstlich glücklich zu

*) Vol. III. part I. Ess. 15, 16, 17, 18; Seite 150—198.

machen, thäte nichts Geringeres Noth, als eine förmliche Neuschaffung, sofern all unser Glück von der originalen Natur und Struktur unseres Wesens abhängt. Will die Kunst weiser und mächtiger sein, als die Natur? Ich besorge, sie möchte mit ihren Versuchen am Ende mehr verderben, als gut machen, sie möchte nur Unruhe, Spannung und Arbeit schaffen, statt Genuss zu gewähren. Denn sowenig als der Lauf des Bluts in den Adern, steht Passion und Sentiment der Einwirkung unseres Willens offen.*) Es ist also gewiss bloss die Stimme des Stolzes und nicht der Natur, wenn Ihr uns die in sich selbst ruhende, von allem Aeussern unabhängige Glückseligkeit rühmt und preist. Was ist sie doch in Wahrheit? Eitel Leere und trostlose Oede, Letargie und Melancholie. Lassen wir die stolzen und doch unwissenden Philosophen, und befragen lieber unsere eigene Passion und Neigung über den Weg zum Glück. Die Diktate der Natur lehren uns mehr, als jene frivolen Diskurse. — Sei uns also willkommen, o Vergnügen, du Tochter des Himmels, geschmückt mit allen Reizen! Wie durchströmt uns in deiner Gegenwart neues Leben, wie erfrischt fühlen wir uns, wie befriedigt in all unserem Sehnen. — Doch, warum fliehst du denn schon wieder und lässest uns zurück, die Sinne übersättigt, unfähig zu weiterem Genuss; die Seele aber noch nicht befriedigt und nach Weiterem verlangend? — Da winkt das Vergnügen der Genossin: es naht sich die heitere, frohgesellige Tugend, es kommen die Freunde herbei und in ihrem trauten Kreis ist auf einmal der Genuss wieder neu, verschönt von Friede, Harmonie und Eintracht. Da hört man in heiterer Wechselrede mehr Weisheit und Wahrheit, als in den Schulen und Parlamenten. Da vergisst man das Vergangene und ist unbesorgt um das, was die Zukunft bringen mag.**) Diess allein ist der wahre Genuss der Jugend, statt den Phantomen des Ehrgeizes nachzujagen, welche nur Traum, Schatten und Einbildung sind. Und weil die Unschuld in dem Reigen der guten Geister mitanwesend ist, so mag man auch später an die frohen Stunden gerne und ohne die Bitterkeit der Reue zurückdenken. — Endlich, wenn der

*) vgl. „Immanuel Kant oder von der Kraft des Gemüths, durch den blossen Vorsatz seiner krankhaften Stimmungen Herr zu werden".

**) vgl. die im völlig gleichen Geist gehaltene Lebensweisheit von Hume's (in Paris ausschliesslich gelesenem) Lieblingsdichter Horaz, insbes. Carm. I. Ode 37 oder II. 3.

Abend kommt und der Kreis der Freunde sich zerstreut, schleicht still und verschwiegen die Liebe herbei, dem Tag die Krone aufzusetzen und die Stunden der Einsamkeit zu versüssen. — Wird aber solch hohes Glück auch von Dauer und Bestand sein? Allerdings währt unser Leben nur eine kurze Spanne Zeit, dann ist Alles vorbei: Freude und Leid, Spekulation und Genuss, Probleme und Einsicht fallen der Endlichkeit zum Raub. Aber zu was solche ängstlich bange Gedanken? Die wahre Weisheit, die aus jener Erkenntniss stammt, ist nur, den Augenblick um so mehr zu geniessen und die verrinnende Zeit auszukaufen. Alles Andere sind eitle Skrupel und nichtige Superstitionen, mit denen sich der Weise die frohen Stunden nicht trüben mag.

Nunmehr tritt der Stoiker oder der Mann des Handelns und der Tugend auf (Ess. 16, S. 159 ff). Er geht von der Ueberzeugung aus, dass der Mensch mit der ihn auszeichnenden höheren Anlage, „dem himmlischen Geist", eben auch die Verpflichtung zu höherem Streben und ernster Anstrengung überkommen habe, während bei dem Thier Bedürfniss und Mittel der Befriedigung ganz von selbst, namentlich durch den Instinkt, im Einklang stehen. Wir Menschen aber verdanken beinahe Alles, was wir haben und sind, dem Verstand und Fleiss; während die Natur nur das Material liefert, hat die Kunst überall erst das Beste dazuzuthun. Es wäre eine verfehlte Dankbarkeit für die allerdings ausreichende Naturbasis, wollten wir in fauler Weise bei dem thöricht gerühmten Naturzustand verharren, statt uns zu regen.*) Natürlich aber wäre es höchst seltsam, wollten wir uns mit dem ehrgeizigen Streben nach Vollkommenheit in materiellen Dingen begnügen, statt auch dem Geiste die volle ihm gebührende Aufmerksamkeit zu widmen, um das allgemeine Menschenziel der Glückseligkeit zu erreichen. — Soviel nun aber der rohe Wilde unter dem Bürger des geordneten Staatswesens steht, soviel giebt dieser seinerseits dem Weisen oder ächten Philosophen nach, welcher Selbstbeherrschung und Selbstbildung übt. Wenn Kunst und Ueberlegung allenthalben die Hauptrolle spielen, warum nicht vornemlich in der Lebensführung? Denn irrthumslos gleich den ewigen Sternen dem natürlichen Zug zu folgen, ist uns nun schon einmal nicht vergönnt. Kommen aber

*) vgl. die damaligen Definitionen des Menschen bei Blumenbach und Franklin: homo est inermis, aber, animal instrumentificum.

thatsächliche Missgriffe vor, so gilt es, sie richtig aufzufassen und die gewonnene Erkenntniss alsdann praktisch zu verwerthen — das heisst ein Philosoph und Lebensweiser sein! — Ausserdem, liegt nicht der Hauptgenuss eben in der Arbeit selbst, ohne die Alles fad und langweilig ist? Das Mühelose ist ohne Werth; wo könnte aber die Anstrengung ein edleres Objekt finden, als in der Kultivirung des Geists? Nichtig ist der Genuss der Sinne, welcher oft so täuschend und scheinbar gerühmt wird; Uebersättigung folgt der Begierde, Leere bleibt zurück in Mitten der Fülle. Und was äussere Güter sind, die sind raubbar; oder stört wenigstens die Möglichkeit des Verlustes als bange Sorge schon während des Besitzes. Nur der Weisheit Tempel ist auf einen Felsen gegründet, dass Wind und Wetter, Wogen und Wellen ihm nichts anhaben können. Ruhig, ja selbst mit Mitleid blickt der Weise von ihm herab auf das rastlose und doch so nichtige Getriebe des grossen Haufens. — Indess, eine bloss philosophische Indifferenz und übermenschliche Gleichgültigkeit gegen die Mitgeschöpfe ziemt sich nicht, sondern bei aller Entnommenheit aus dem Strudel wird der Weise doch von herzlicher Theilnahme, von empfindsamer Sympathie bewegt, wo er irgend menschliches Elend sieht. Und mit den sozialen Passionen vereinigt sich die Tugend und Thatkraft, welche beispringt und hilft, wo sie kann. Sei es nun, dass im kleinen Kreis Arme und Unterdrückte zu unterstützen sind, sei es, dass man seine Kraft im Grossen begehrt, überall ist er bereit. Im Dienst des Staats und Vaterlands ist ihm sogar Noth, Gefahr und Tod wie Nichts. Eine edlere Blüthe hat die ganze Menschennatur nicht aufzuweisen, als diese Vereinigung des Weisen und Patrioten; ist schon die todte Schönheit ein herzerhebender Anblick, wie vielmehr die moralische,*) die Frucht eigener Arbeit! — Fragt Ihr schliesslich nach dem Lohne solcher Tugend? Das ist eine Erdenfrage, die im Dienst der himmlischen Herrin verstummen sollte. Und doch! Sie ist nicht so karg, dass sie treue Arbeit nicht vergälte. Nur hat sie, Unberufene und Miethlinge fernezuhalten, ihre Gabe eingehüllt, dass nur diejenigen ihren Werth erkennen, welche sie bereits zuvor lieben. Die innere Befriedigung ist dieser Lohn, die Tugend ist ihr eigener Entgelt! Ob noch eine künftige und jenseitige Vergeltung aussteht, darüber mögen die spekulativen

*) vgl. Shaftesbury.

Denker streiten. Der Moralist lässt so zweifelhafte Sachen dahingestellt und ist mit dem zufrieden, was die Tugend zweifellos schon in sich trägt.

Hiermit haben die Vertreter der gewöhnlichen, ich möchte sagen immanenten Moral nach den zwei Hauptunterschieden von Genuss und Arbeit*) gesprochen. Nun muss auch noch ein Anhänger der transcendenten Richtung zum Wort kommen, womit zugleich die extremreligiöse Form der Moral repräsentirt ist. Hume nennt denselben einen Platonisten oder Mann der Kontemplation und philosophischen Devotion, womit zunächst in der historischen Reihenfolge der mystische Neuplatonismus gemeint ist, aus der Zeitgeschichte aber offenbar Erscheinungen, wie der Quietismus, vielleicht auch der allerdings verwandte moralische Spinozismus angestreift werden sollen. Bei Humes Richtung kann es freilich nicht Wunder nehmen, wenn dieser Essay (17, S. 169) quantitativ und qualitativ die unbedeutendste Rolle unter seinen Genossen spielt. — Man wundert sich, beginnt der Platonist, dass die Menschen bei wesentlich gleicher Natur so verschieden in ihren Neigungen und Ansichten über das Glück sind, ja dass Ein und derselbe Mensch in der Jugend ganz andere Ziele hat, als er im Alter billigt. Allein das ist genau betrachtet gar nicht zum Verwundern; das wahre Glück und Ziel ist ja einzig Gott und das Meer der Unendlichkeit; alle einzelnen Lebenswege gleichen nur den Bächen und Flüssen, die über allerlei Hindernisse und in vielfachen Krümmungen dem Ocean zueilen. Wer in den nichtigen Bestrebungen der Welt versunken ist, muss daher nothwendig jene Unbeständigkeit und Unentschlossenheit zeigen, weil er sich nicht das wahre, wirklich befriedigende Ziel gesteckt hat. Nichtig sind sie ja alle, jene vielgerühmten Genüsse oder Bestrebungen der Menschenwelt. Nichtig ist die grobe Sinnlichkeit; man darf nur ihren Sklaven vor und nach der Befriedigung beobachten, so legt er selbst dafür Zeugniss ab.**) Aber nicht minder nichtig ist auch beim Licht besehen das Wesen und Streben des philosophischen Moralisten, der Wunder welchen Schein um sich zu verbreiten weiss. Sein wahres Ziel ist ja nicht die Sache, nicht Wahrheit und Tugend, sondern

*) vgl. Schleiermachers Eintheilung in ästhetische und ethische Systeme.

**) Die Schilderung ist ganz wie ein Kommentar zu der berühmten oder berüchtigten Zeichnung Hogarths „the voluptuous“.

schliesslich nur der Beifall einer urteilslosen Menge. Da spreizt er sich zu einer eingebildeten Vollkommenheit auf und macht sich selbst zu Gott, um darüber die wahre Befriedigung zu versäumen. Denn wo könnte diese anders liegen, als in der Betrachtung des wahrhaft göttlichen Wesens und seiner Vollkommenheit, die alle Gebilde menschlicher Kunst so unendlich weit überragt! Wird er mit seiner Kontemplation natürlich in diesem Leben nicht fertig, wie herrlich ist die Aussicht, fortmachen zu dürfen in einer endlosen Ewigkeit!

Wenn schon bisher Ein Standpunkt oft recht direkt und unverkennbar wider den andern war, so kommt nun endlich der Skeptiker (Ess. 18, S. 174) über alle, um in längster Rede das Entscheidungswort zu sprechen. Seine Anschauung gibt dem Eklektizismus des „Sehe Jeder, wie er's treibe," welcher schon in der seitherigen Nebeneinanderstellung lag, den vollendeten, unverhüllten Ausdruck und darf wohl in der Hauptsache, so schwer sich seine skeptischversatile Natur fassen lässt, als Hume's eigenste und Hauptansicht betrachtet werden. Denn überhaupt haben die historischen Benennungen, wie eine Anmerkung zu Anfang selbst erklärt, nicht eigentlich den Zweck, eine Darlegung wirklich geschichtlicher Systeme anzukündigen, sondern es sollen Typen geschildert werden, wie „sie sich naturgemäss und zu aller Zeit in der Welt bilden oder wiederholen und verschiedene Ideen vom menschlichen Lebensglück repräsentiren; benannt sind sie nach den philosophischen Sekten, mit denen sie die meiste Aehnlichkeit haben." Wir dürfen noch dazusetzen, dass, wie im Theoretischen bei den Substanzfragen, diese geschichtliche Anlehnung die relative Gleichgültigkeit des Verfassers gegen eine zeitlos sachliche Eruirung ausdrücken soll, was genau mit dem Karakter des Inhalts stimmt. — In den Augen des Skeptikers ist ein Hauptmissgriff der Philosophen ihre Verliebtheit in Prinzipien, ihr Streben, Alles in Eine Form zu spannen, während sich darin doch nur die Enge unsrer eignen Fassungskraft, nicht die Natur der Dinge verräth. Besonders hartnäckig ist diese Sucht in der Moral, wo Jeder durch die Brille seiner Lieblingsneigung sieht und darob andre Anschauungen gar nicht begreifen kann. Und doch widerspricht diess der einfachsten Wirklichkeit, der unverkennbaren Thatsache, wie grundverschieden trotz aller Prinzipien die Menschen unter sich, ja zu verschiedenen Zeiten in sich selber sind. Seltsam ist der

Streit, ob Stadt oder Land, Vergnügen oder Arbeit, Geselligkeit oder Einsamkeit das ansich Bessere sei. Das Eine ist so gut wie das Andre — je nach Geschmack oder Umständen! Wie nun? Soll man demnach sozusagen ins Blaue hinein leben (oder „auf Abenteuer ausgehen“), wie es die jeweilige Neigung, das augenblickliche Gelüste will? Gewiss ist ein grosser Unterschied, ob ein Mensch mit oder ohne Ueberlegung seinem Ziel zusteuert, ob er nach Zufall oder mit weislicher Erwägung die Mittel für seine Zwecke wählt. Ebendaher sucht schon die Erziehung uns diese ganz gewöhnliche Lebensklugheit einzuprägen. — Aber Ihr verlanget vom Philosophen noch mehr, als wäre er ein Wundermann und hätte den Stein der Weisen? Allerdings, wir wollen von ihm nicht nur die gewöhnlichen Klugheitsregeln hören, wie man die Mittel richtig wählt, sondern er soll uns vor Allem die wahren Ziele und Ideale angeben, denen es sich verlohnt nachzutrachten; die Mittel wollen wir dann schon eher selbst finden. Ungern, antwortet der Skeptiker, thue ich das und bedaure nur, mich für einen Philosophen ausgegeben zu haben. Doch sei es, unter der Bedingung, dass Ihr sowenig Gewicht auf meine Meinung legt, als ich selber. — Das einzig sichre Prinzip der Philosophie ist die schlechthinige Relativität aller Werthbestimmungen; Nichts ist in sich gut oder schlimm, sondern Alles hängt von der Fabrik und Konstruktion der menschlichen Gefühle und Passionen ab. Diess lässt sich sowohl für die rein-, als für die halbkörperlichen Empfindungen und Taxationen nachweisen. Wie blind ist nicht ein Verliebter und sieht einen Engel, wo jeder Andre ein ganz gewöhnliches Menschenkind erblickt! Wie blind eingenommen sind die Eltern für ihre Kinder! Kaum anders ist es auf rein geistigem Gebiet. Auch die ästhetische und moralische Schönheit hängt davon ab, ob und wie ein Objekt mit dem mind in Sympathie und Harmonie zusammentrifft, während die theoretische Erkenntniss von viel objektiverer Natur ist. Dem entsprechend bestimmt sich Glück und Unglück nicht nach dem Objekt, sondern nach dem Subjekt, d. h. nach den Passionen und deren Erfolg. Domitian war bei seinem Fliegenklatschen so glücklich, als Alexander, wo er Königreiche eroberte. Glücklich ist der Mensch, wenn seine Passion stark, stetig und dabei erfolgreich ist. Daraus ergeben sich allerdings folgende Regeln: Gut ist, wenn die Passion Mittelstärke hat, wenn sie positiv und attraktiv, nicht negativ und repulsiv ist.

Was den befriedigenden Erfolg betrifft, so kommt es für ihn auf die stetige Konstanz an; die philosophische Devotion z. B. ist immer ein rasch vorübergehender Enthusiasmus. Im Allgemeinen wird sich bei aller Verschiedenheit der Naturen sagen lassen, dass Arbeit uns dauerhafter befriedigt, als ruhender Genuss, und innre Güter mehr als äussere, da sie dem Zufall weniger preisgegeben sind. Demnach wäre also immerhin die sogenannte „tugendhafte“ Konstitution zugleich auch die beste und glücklichste. — Da nun alles Glück schliesslich ganz von der inneren Disposition, nicht aber von der äusseren Situation abhängt, könnten die Menschen jederzeit glücklich sein, wären sie im Stand, sich innerlich proteusartig zu ändern und immer der jeweiligen Situation anzupassen. Allein eben hier steckt der Hauptübelstand, hier dreht es sich und werden die in abstracto ganz richtigen Sätze von der konkreten Wirklichkeit bedenklich eludirt. Können wir denn unsre Natur ändern? Dieses Hilfsmittel ist uns beinahe ganz versagt; die Seele ist vom Willen so unabhängig, als der Leib! Die meisten Menschen leben einfach in den Tag hinein, gleichwie der Fluss allen Hebungen und Senkungen, Krümmungen und Wendungen des Bodens gehorsam folgt. Sie haben gar keine Idee von praktischer Philosophie, sind also zum Voraus von dieser „Medizin der Seele“ ausgeschlossen. Jedoch auch bei den Philosophen ist die Natur fast Alles, und die Theorie fast Nichts, beinahe nur beschränkt auf das kleinste Herrschaftsgebiet. Konstitution und Temperament herrschen sogut wie allein; Maximen werden höchstens das kühle Geschmacksurteil bestimmen. Wer gut geartet ist, ist gut; wer von Natur schlecht wegkam, der ist und bleibt unheilbar und ist zu bedauern, aber nicht zu ändern. Die Liebe zur Tugend, die innre Satisfaktion der Rechtschaffenheit, sie haben als Motiv ja nur eine Zugkraft für den, der schon tugendhaft ist, während sie dem Andern völlig unverständlich bleiben. Hier ist alle Philosophie vergeblich! Aber auch da, wo dieser Cirkel wegfällt und schon eine gute Anlage vorhanden ist, kann in der Hauptsache nur ein stiller, indirekter Einfluss der Philosophie zugegeben werden. Die Beschäftigung mit diesen Fragen sänftigt das Temperament, *) lässt den guten Keim wachsen und erstarken oder schärft die schon vorher vorhandene Unterscheidungs-

---

*) „Emollit mores nec sinit esse feros“.

gabe zwischen Gut und Bös. Ausserdem mag, wie die Erziehung zeigt, auch noch durch Fleiss und Studium oder durch Gewohnheit in direkt-bewusster Weise nachgeholfen und eine gewisse Alterirung des Temperaments zum Besseren erzielt werden — aber wohlgemerkt nur, wenn schon die Basis gut ist! — Im Uebrigen muss man gegen die gewöhnlichen Exhortationen und Konsolationen der Philosophie sehr skeptisch sein, ob sie überhaupt irgend einen Einfluss besitzen. Da sämmtliche Werthe relativ sind, kann allerdings über diese Relationen eine Aufklärung stattfinden, oder es kann eine falsche Komparation durch Erfahrung und Belehrung sich in eine richtige verwandeln. So sah das Alterthum den Tyrannenmord für nützlich, also tugendhaft an, während die Neuzeit ihn als zweischneidiges Beförderungsmittel der Freiheit verwirft. Aber von dieser nicht sehr bedeutenden Korrektur abgesehen, erheben sich alsbald grosse Bedenken. Vor allem sind die philosophischen Gesichtspunkte meist zu künstlich und subtil, als dass sie auf die Natur wirken könnten. Heilet einmal einen Verliebten von seiner Einbildung, indem Ihr ihm anrathet, den Teint und die Haut seiner Geliebten mit dem Mikroscop zu untersuchen, welches ihm formidable Gebilde zeigen werde. Aehnlich ist es mit den Weisheitslehren eines Epiktet und Seneka! Noch schlimmer aber, dass diese Heilkünstler mit dem Schlechten gewöhnlich auch das Gute austilgen würden, wenn sie überhaupt etwas ausrichteten. Ist der Nerv ertödtet, so hört allerdings aller Schmerz, aber gleichzeitig auch alle Lust auf. So gleichen die angepriesenen Mittel in ihrer Zweideutigkeit und Doppelnatur den Medikamenten der Quacksalber, welche in Einem z. B. für die Wassersucht und die Harnruhr gut sein sollen. Leicht lässt sich diess, ohne ins Einzelne einzugehen, an den hauptsächlichsten philosophischen Reflexionen nachweisen. Wir sollen über den Zorn und jede derartige Leidenschaft erhaben sein, weil ja alle Eigenschaften der Menschen nur natürlich und wohlmotivirt seien.*) Oder sollen wir dabei an die Ordnung des Universums denken, welche im Ganzen nur Vollkommenheit bei allen nebensächlichen Schatten biete. Allein diess macht zugleich interesselos für den Nebenmenschen, ja sogar indifferent für eigene Tugend und Lasterhaftigkeit, „weil ja Alles natürlich ist.“ Ein Anderer räth, bei den Schmerzen

*) Spinozas „neque ridere, neque lugere nec detestari, sed intelligere“!

des Lebens stets daran zu denken, dass wir nun einmal zum Unglück geboren und bestimmt seien, und dass sich diess nicht ändern lasse. — Um so schlimmer und trostloser für uns! Vom Ehrgeiz des Eroberers oder Schmerz des Verbanntseins soll die astronomische Erwägung heilen, dass unsere Erde ja nur ein verschwindend kleiner Punkt des All, ein indifferentes Atom sei. Damit ist allem Patriotismus die Wurzel abgeschnitten. Und nun die philosophische Haupttopik, die Erinnerung an die Kürze unseres Lebens, welche nothwendig gegen alle Sorge und Unruhe dieser Zeit gleichgültig machen müsse. Gewiss würde dieser Gedanke die Passion ertödten, aber zugleich den heilsamen Kunstgriff der Natur zu nichte machen, welche gütig genug war, uns vorzuspiegeln, dass das Leben denn doch einen Werth habe.*) Ausserdem würde damit alle Moral aufhören, wie die Schilderung der athenischen Pest bei Thucydides und der florentinischen bei Boccaccio sehr lebenswahr zeigt. — Endlich soll man sich gar durch die Vergleichung mit Anderen trösten. Wenn nur der Mensch nicht die Unart hätte, stets vornemlich nach dem Glücklicheren zu schielen. Und sieht ein braver Mann wirklich auf das viele fremde Elend, so ist auch das nur ein schlechter Trost, da es durch Mitleid den eigenen Schmerz nur erhöhen kann. — Immerhin mögen diese weisen Rathschläge und Gedanken bei ruhig-kühler, allgemeiner Betrachtung überzeugend wirken. Kommt aber nun die rauhe Wirklichkeit und stösst den vorher unbetheiligten Zuschauer in die eigene lebendige Erfahrung hinein, dann erwacht flugs die Leidenschaft und vibrirt die Phantasie: der Philosoph geht unter im Menschen und sucht vergeblich nach jener Ueberzeugung, die er eben noch so fest zu haben glaubte. Er sieht sie, aber fühlt sie nicht; er mag den erhabenen Philosophen spielen, solange er nicht in Noth ist, und sich wundern über Andere, die auf der Bühne des Lebens sich so leidenschaftlich erregt gebährden. Aber lasset ihn nur die Bretter selbst betreten, so kommt über ihn gleich dieselbe Passion, die er als Zuschauer vorher verachtete. Mag immerhin das Studium der Moralisten einiges helfen, so dass man es nicht ganz verachten darf; wirklicher Verlass darauf ist nicht, wenn anders nicht die Natur selbst so gütig gewesen ist und Einem ein gutes, glückliches Temperament verliehen hat. — Es soll mit all dem nicht

*) vgl. hier und im ganzen Abschnitt den Pessimismus der Schopenhauerschen Philosophie und ihrer „Majafiction“.

geleugnet werden, dass die Tugend, wenn sie nemlich erreichbar ist, die beste, glücklichste Kondition vorstelle. Jedoch erhebt sich zu guterletzt noch Ein ganz bedenklicher Einwand, nemlich die Einsicht in die unleugbare Thatsache, dass selbst die Tugend keineswegs harmonisch mit der Glückseligkeit verbunden sei, wenn wir auch von der zufälligen und ungleichen Vertheilung der äusseren Güter ganz absehen. Nicht immer ist der tugendhafteste Karakter auch der in sich glücklichste. Schon im Körperlichen gehen Grösse der Störung und Heftigkeit des Schmerzes durchaus nicht Hand in Hand: Ein unschädliches Zahnweh ist weit peinlicher, als die todtbringende Schwindsucht. Ebenso zieht im Geistigen zwar jedes Laster Schmerz und Unglück nach sich, aber keineswegs immer nach Verhältniss. Ein melancholisches Temperament mag sich mit feinstem Sinn für Tugend und Rechtschaffenheit verbinden — und doch ist es eine unglückliche Natur, während der Liederliche oft den grossen Vorteil eines heiteren, leichten Sinnes hat. Scham ist moralischer, als verhärtete Schamlosigkeit; ob aber angenehmer, ist eine andere Frage. — Fassen wir Alles zusammen, so lässt sich nicht leugnen, dass das Leben weit mehr vom Glück, als von der Vernunft, von zufälligen Stimmungen mehr, als von Prinzipien geleitet wird und eher einen traurigen Zeitvertreib, als eine ernsthafte, der Mühe werthe Beschäftigung vorstellt. Soll man ein tieferes Interesse daran haben? Es verlohnt sich nicht. Soll man gleichgültig und indifferent sein? Dann hat man öde Langeweile und verliert durch seine Indolenz auch noch das Vergnügen des Spiels (game), das man Leben heisst. Während man über das Leben reflektirt, verstreicht es. Sorgfältig darüber nachdenken und eine richtige Idee desselben suchen, heisst es eigentlich schon überschätzen, wäre das nicht, wenigstens für manche Naturen, eine der amüsantesten theoretischen Unterhaltungen!

Es kann uns in der That nicht Wunder nehmen, aus derselben Feder, deren Eklektizismus am Ende doch noch dem förmlichen Skeptizismus als Grundgeschick verfällt, auch einen „Essay on Suicide“ *) (III. 535) zu bekommen, welchen sein

*) Dieselbe Frage war in den deistischen Kreisen schon früher erörtert worden, zuerst von Donne in der Schrift „Βιαθάνατος“ or declaration that suicide is not naturally a sin; sodann theoretisch und leider auch praktisch von Blount (Philostratus) wiederaufgenommen. Neuerdings streift die Pessimismusphilosophie wieder haarscharf dran an.

Verfasser zwar als schon gedruckt im letzten Moment zurückzog, so dass er erst nach seinem Tod 1783 erschien, der aber in die obige Gedankenreihe sich als kaum vermeidliches Schlussglied einfügt. Fanden wir in den bisherigen eklektischen Parallelen das Moment der Allgemeinheit aufgegeben, so fällt mit dieser Ansicht über den Selbstmord die Nothwendigkeit, d. h. die ethische Gebundenheit, welche sich von einem über der Einzelwillkühr stehenden höheren Gebot auf den Posten gestellt und damit im Dienste stehend weiss, der nicht beliebig verlassen werden darf. Denn nur durch diese Idee entscheidet sich die Frage, während Hume die empirische Reflexion geschickt für sich zu verwenden weiss. — Es gilt, erklärt er, durch gesunde Philosophie den Aberglauben und die falsche Religion zu überwinden, welche des Lebens bitterste Feinde sind, und dem Menschen hierin seine natürliche Freiheit zurückzuerobern, welche er in der naturgemässen alten Moral schon besass. Warum soll doch der Selbstmord ein Frevel oder eine Schande sein? Begeht er etwa ein Unrecht gegen Gott? Als ob nicht auch eine solche That so genau wie irgend etwas in die unzerreissbare Kette der äusseren oder inneren Naturgesetze oder des göttlichen Willens eingefügt wäre. So wenig als die Selbsterhaltung ist er ein Eingriff in den Naturlauf oder in Gottes Rechte. Ihn dafür zu halten, ist derselbe Aberglaube, welcher den Römern verbot, die Flüsse aus ihrem natürlichen Bette abzuleiten, oder den Neueren ihre Argumente gegen die Pockenimpfung eingibt, mit welcher eine Krankheit freiwillig hervorgerufen wird. — Was die Gesellschaft betrifft, so findet hier Gegenseitigkeit von Empfangen und Leisten statt. Mit dem freiwilligen Austritt aus ihr hört Beides auf, und zudem sind die, welche sich selbst umbringen, zuvor schon meist nur eine Last für die Andern. — Und endlich sich selbst thut man kein Unrecht an; denn wer hätte sich je aus Lebenslust getödtet, also um ein werthvolles Gut gebracht? Hienach haben die grössten Männer des heidnischen Alterthums gehandelt und in der Fähigkeit zu diesem letzten Auskunftsmittel unter den Leiden des Lebens, wie Plinius sagt, gerade den edelsten Vorzug des Menschen gesehen: „Wenn das Zimmer raucht, so verlasse ich es“.

Zweites Buch.

Religionswissenschaft.

Nicht eintönige Schablone, sondern die Natur der Sache selbst und die geschichtliche Eigendialektik nöthigt uns, auch jetzt noch einmal den gleichen Ausgangspunkt zu nehmen, der wiederholt für uns massgebend war und es hier gerade in noch weit höherem Masse sein muss. Die religiöse Reformation als centrale Bewegung ihres Jahrhunderts hat überall bis hinaus zur Peripherie und den scheinbar entlegensten Gebieten den Geist der Neuzeit zum siegreichen, längst vorbereiteten Durchbruch gebracht. Aber freilich, eine gar nicht seltene Erscheinung in der Weltgeschichte, — bald erschrack sie vor ihrer eigenen That und deren Tragweite: „Die ich rief die Geister Werd' ich nun nicht los!“ Indem die Ideen das wahrhaft Wirkliche und Wirkende sind und nicht sowohl die empirischen Menschen, welche nur mit mehr oder weniger bewusster Hingabe als deren Träger arbeiten, kann es nicht anders sein, als dass die Konsequenzen einer weltgeschichtlichen Leistung vor den staunenden Augen ihrer nächsten Urheber oft wie ein geistiges Nicht-Ich, wie ein schreckhaftes Gespenst sich erheben, das der „Lehrling“ vergeblich zu bannen versucht. So gieng es, nicht durch verwerfliche Menschenschuld, sondern nach ewigen Gesetzen der Inkongruenz von Idee und Empirie, auch der Kirche der Reformation. Bald trat eine Verhärtung und Verknöcherung der frischen Bewegung ein; rasch und unvermeidlich verfestigte sich der Fluss des religiösen Neulebens zunächst zur unentbehrlichen neuen Kirche. Es drohte sogar die alte, despotische Hierarchie und Kaste, kurz ein Neukatholizismus nur mit Veränderung der Namen und Orte *) wiederzukehren, ebendamit aber der kaum

*) vgl. die Klagen von Val. Weigel u. A.

erst abgestreifte Druck und Bann gegen den Geist der freien Forschung auch ausserhalb des speziell kirchlichen Lebens sich zu erneuern. Doch — von Menschenarmen ist das Rad der Geschichte, rollt es einmal, nicht mehr dauernd aufzuhalten oder gar zurückzudrehen! Die ausserkirchliche Wissenschaft mochte wohl hie und da von überängstlichen Wächtern sogar des protestantischen Glaubens chikanirt werden — man denke an Kepplers Schicksal; im Wesentlichen schritt sie frisch und frei ihre eröffneten Bahnen, eine mündige, auf sich selber stehende Geistesmacht. Und nicht einmal auf dem Grenzgebiet des Kirchlichen und Weltlichen konnte es der Reaction wirklich gelingen; ihr Rückschritt und Druck musste vielmehr selbst dazu beitragen, den Geist rücksichtsloser Forschung jetzt durch die „Laien", da die Kirche selbst es versäumte oder verpönte, als nur noch um so dringenderes Bedürfniss zu erweisen und zu erwecken. Ein nicht sowohl theologisch-kirchliches, als weltliches, die Religion, ihr Wesen, ihre Quelle und Geschichte philosophisch untersuchendes und mit allem Ernst eindringendes Denken erhob sich als direkteste Konsequenz der religiös-vernünftigen „Freiheit eines Christenmenschen", als begrifflich geforderte, mehr peripherisch wissenschaftliche, als central lebensthätige Fortsetzung der Reformation, welch letztere auf Einen Punkt zu fixiren, auf bestimmte Personen, Kreise und Zeiten zu konsigniren an sich begriffswidrig ist, sonahe diess auch besonders dem religiösen Gebiet mit seiner plastisch abrundenden Vorstellungsmässigkeit liegen mag.

In dieser, hiermit als Tochter, mindestens als Stiefkind der Reformation erwiesenen Leistung wissenschaftlicher Art eröffnete abermals England auf ehrenvolle Weise die Reihe. Es möchte das zunächst Wunder nehmen, sofern ja diess Land in praktischer Hinsicht die Reformation nicht bloss von Aussen erhielt, sondern auch den fremden Gast nur halb und mangelhaft aufzunehmen und unterzubringen wusste. Trotzdem geht es im Deismus, wie diese Richtung nach dem Grundbegriff Gottes (nicht eben sehr treffend) genannt wird, mit wackerer Forschung wenigstens zeitlich den Anderen voran; diess ist, weil ja aller Anfang schwer, nicht bloss ein quantitativer Vortritt, sondern geradezu ein qualitativ verdienstvoller Vorzug, der allen Uebrigen reichlich zu gut kommt. — In dem scheinbaren Widerspruch der praktisch sekundären, lehrhaft primären und originalen Stel-

lung zu den religiösen Fragen liegt aber eben die specielle Erklärung der englischen Leistung, wie wir soeben im Allgemeinen sagten, dass die Reaction auch für die Freiheit des religiösen Denkens schliesslich nur förderlich habe sein müssen. Gerade durch die schweren Mängel, welche das kontinentale Gewächs bei seiner Verpflanzung unter das Inselvolk annahm, durch das Halbe und Inkonsequente des Bruchs mit Roms Herrschaft, aber nicht auch mit Roms Geist legte sich das Bedürfniss einer nebenhergehenden, wenn auch nur theoretischen Extrareformation um so näher. Das Gewand war für den Reichthum des schon damals entwickelten englischen Geisteslebens zu knapp ausgefallen. Nicht erschöpft und verbraucht durch direkte Betheiligung an der reformatorischen Arbeit, diesem Herkulesgeschäft, den Augiasstall von Jahrhunderten zu säubern, hatte die brittische Nationalbegabung auf andern Gebieten die schönsten Blüthen getrieben, das regste Leben und Streben in theoretischer Wissenschaft und Moral angesetzt. Zu welcher Volksmacht hatte sich namentlich Locke's Philosophie gar schnell erhoben, um selbst für die streitenden Parteien den gemeinsam anerkannten Boden abzugeben. Ihr kritischer, den Dingen unerbittlich auf den Grund gehender Sinn ist anundfürsich schon der Reformation verwandt. Und wenn wir auch bald sehen werden, dass es seine ganz besonderen Misslichkeiten und Schwierigkeiten hatte, eben von ihren Prämissen aus überhaupt die Religion zum Gegenstand der Untersuchung zu machen — es konnte nicht fehlen, dass sie selbst trotzdem zu diesem Wagniss trieb, mochte nun der Ausfall sein, welcher er wollte. Mit richtigem Instinkt ahnte diess bald die Universität Oxford und die orthodoxe Geistlichkeit, welche Locke's Philosophie als den Glauben gefährdend zuerst wenigstens auf's heftigste angriff. — Es ist ja überhaupt der Zug des Geistes auf Einheit und Konsequenz gerichtet. So kräftige, jugendfrische Bewegungen auf anderen Gebieten konnten daher nicht ermangeln, ihre Wellenkreise auch in das Gebiet religiöser Fragen hinüberspielen zu lassen, welche zudem wenigstens für's Leben damals in erster Linie des brennenden Interesses standen. Ja, die Berührung war sogar noch eine viel speziellere, als jene allgemeine der einheitlichen Konsequenz. Theoretisches Forschen und Moral sehen wir sich ihr Dasein und Existenzrecht eben im Streit mit der alten Kirche und Scholastik erkämpfen; wir sehen die Richtung, welche sie nehmen, wesentlich durch diese Anti-

these mitbestimmt. Welch nahe Beziehung zu religiösen Prinzipienfragen liegt nicht schon in dieser Arbeit der Grenzberichtigung! Und endlich kommt die Natur der Religion selbst in Betracht, von der sich auf den ersten oberflächlichen Blick schon ergibt, dass sie theoretische und praktische Momente in sich trägt, wenn sie auch nicht bloss eine äusserliche Zusammensetzung aus solchen sein mag. Was lag hiernach näher, als die Errungenschaften des theoretischen Denkens und namentlich der so lebhaften moralischen Untersuchungen sogleich zur Anwendung auch bei der Religion zu bringen? In der That werden wir finden, dass die Verhandlungen über Letztere mehr oder weniger genau die Signatur annahmen, welche wir von dorther kennen. Ist Konsequenz und geradlinige Kontinuität dem englischen Denken überhaupt grundwesentlich, so kommt hier noch dazu, dass es vielfach dieselben Männer waren, welche als Deisten und Moralisten auftreten oder gar, zu Beidem hin, auch im Vordertreffen der theoretischen Philosophie stehen. — Aus all dem ergiebt sich, dass der englische Deismus eine ebenso nothwendige Ergänzung des Bisherigen ist, als ein hochinteressanter nochmaliger Reflex desselben; daher zur Weckung des vollen Interesses und Verständnisses eine stete Bezugnahme darauf von der Sache selbst gefordert sein dürfte.

Dieser an sich seienden Bedeutung des Deismus, wonach er den anderen Leistungen mindestens ebenbürtig ist und sich bis auf unsre Gegenwart als ein Wirkendes, d. h. Lebenskräftiges erweist, entspricht auch als äusserlicher Ausdruck der Umfang und die Art seiner Behandlung. Nicht weniger Zeit, als zwei Jahrhunderte nimmt er für sich in Anspruch und weiss während derselben die Theilnahme an sich zu fesseln, so gross und mannigfaltig sonst der Wechsel in allen Verhältnissen und Situationen war — ein Beweis, wie er, der Andauernde, nicht eine bloss angeflogene Laune oder Modesache vorstellt, sondern wahrhaft tief sitzt, so dass die Stürme jener Zeit ihn nicht entwurzeln, sondern nur um so fester gründen. Als Träger und Mitarbeiter an dieser Lebensfrage aber erbieten sich geradezu alle Stände. Wie wenn das, freilich in ganz anderem Sinn gehaltene Beispiel des königlichen „Defensor fidei“ fortwirkte, finden es Peers des Reichs (z. B. Herbert, Bolingbroke, Shaftesbury) nicht unter ihrer Würde, kräftig in die Bewegung miteinzugreifen, welche sich durch den gebildeten Mittelstand fortsetzt,

um endlich sogar in Handwerkerkreisen (Chubb) noch ganz respektable Vertretung zu finden. Die Fluth und Gegenfluth der Streitschriften oder mündlichen Verhandlungen, diese allgemeine, tieferregte Betheiligung erinnert beinahe an die alten Tage des Arianismus und Athanasianismus, wo man im Bäckerladen statt des geforderten Brods zunächst die Frage erhielt, wie man sich zum ὁμο- und ὁμοιούσιον stelle — die komische Erscheinung eines tiefen, die Zeit bewegenden Ernstes! — Ja, zum weiteren Erweis ihrer Lebenskraft gab sich die deistische Bewegung sogar Gestalt und Organisation in einer eigenen Art von Religionsgenossenschaft, wenn diess nicht beinahe schon zu viel gesagt ist. Ich meine die Freimaurerei nach ihrer, durch die Stiftung der grossen Loge in London 1717 bezeichneten Umbildung in's Geistige. Waren die free masons als eigentliche Maurergilden von anderweitiger Jurisdiction exempt gewesen, daher ihr Name, so wollten sie sich in geistiger Gestalt als ein von aller moralisch-religiösen fremden Auktorität befreiter, autonom humaner, daher vor allem konfessionsloser Bund der „natürlichen Religion", als Priester und geistiger Tempel derselben in Einem bezeichnen. Und eben diess war, wie wir vorgreifend sagen müssen, der Grundtypus des ganzen Deismus im Unterschied von aller Transcendenz und religiösen Heteronomie. — Was die Art und Weise seiner Behandlung betrifft, so versteht sich aus dem, über seinen grossen Umfang Gesagten von selbst, dass dieselbe das Hauptvehikel der Aufklärung mit ihrem Zug in die Breite des Lebens nicht entbehren konnte; ich meine die, durch diess Bedürfniss geweckten, mehr und mehr aufkommenden periodischen Schriften. Natürlich konnten unter diesen die bereits genannten moralischen Wochenschriften trotz ihrer prinzipiell neutraleren und harmloseren Haltung dem Kampf doch auch nicht ganz ferne bleiben. Ich führe zum Beweis der tiefen Bewegung nur Ein Beispiel an. Der Tatler schreibt 1709 unter der Ueberschrift „Procul o procul este profani!" einen überaus scharfen Aufsatz, in welchem er den Deisten als „elenden Lumpen" vorwirft, dass sie ihre rohe Anschauungsweise nur aus erbärmlichem Ehrgeiz zu Markt führen. Kaum hat Einer sich einige Büchertitel eingeprägt, so erklärt er sich sofort in religiösen Dingen für ungläubig; kaum versteht er ein Rezept zu verschreiben oder einen Hund zu seciren, sogleich eifert er gegen die Unsterblichkeit der Seele. Ueber solche Narren kann

man lachen. Ernste Männer aber, die all ihr Wissen und ihre Zeit nur dazu verwenden, um sich und Andre zu überreden, dass die Menschen nicht besser seien, als die Thiere, diese müssen von Regierungs wegen gepeitscht werden, denn sie sind eine Schmach für die ganze Menschheit.*) — Noch natürlicher ist, dass in einer Unmasse von Predigten auf's heftigste gegen den Deismus und seine Vertreter geeifert wurde. Karakteristisch ist hiefür die Bemerkung eines englischen Edelmanns, der nicht mehr zur Kirche gehen wollte, weil sein Pfarrer weit mehr von einem gewissen John Toland, als von dem Herrn Christus zu predigen wisse. Gab es doch sogar förmliche Stiftungen zu Predigten für und wider die Religion, ersteres z. B. die Stiftung R. Boyles von 1691, aus der allmählig die geschmacklose teleologische Apologetik (Bronto- etc. theologie) hervorging, wie sie namentlich in England blühte oder noch blüht. Die von einem Buchdrucker im Jahre 1733 gestifteten Predigten wider die Religion verwandelten sich mit Recht bald in Flugschriften, da der ganze Gedanke denn doch zu fanatisch-abenteuerlich ist; aber immerhin mag er als Stimmungszeichen dienen. — Auf der andern Seite war die Bewegung viel zu ernst, um nur in so leicht geschürztem Gewand abgemacht zu werden. Wir finden desshalb eine Reihe fachwissenschaftlicher Werke von Meistern, sozs. als schweres Geschütz hinter den Plänklern, Werke, deren Erscheinen allemal eine Masse von Gegenschriften hervorrief, wie dem hellleuchtenden Blitz, wenn er das dunkle Gewölke zerreisst und einschlägt, ein vieltönig knatternder Donner sogleich nachfolgt. Gegen Tindal allein erschienen ca. 117 Gegenschriften; auch noch Hume hatte Aehnliches zu erfahren, daher er sich in den Panzer konsequenten Ignorirens hüllte. — Dem entspricht nun auch als das innerliche Moment Geist und Sinn der deistischen Untersuchungen. Meist ist es ein gediegen ernstes Suchen und Ringen, wie sich eine hiehergehörige Sekte geradezu die „Seekers“ nannte. Auch die besonders hier wieder beliebte Dialogenform hat wenigstens zunächst diesen redlich suchenden, durch Frage und Antwort, Satz und Gegensatz zur Wahrheit strebenden Sinn. Indess steht schon sie, besonders in der gleichfalls beliebten Gesellschaft der Allegorie und Parabel sehr in Gefahr, einer blasirten Frivolität zu verfallen, der es mehr um

*) s. Hettner, engl. Literaturgesch. S. 204 ff.

esprit und amusement, als um die doch so wichtige Sache zu thun ist. Auf der schwer einzuhaltenden Grenzlinie steht noch die Satyre, von der anzuerkennen ist, dass sie unter Umständen als hochernste sittliche Waffe benützt werden kann, wo Andres nicht mehr verfangen würde. So meinte es gewiss noch der edle Shaftesbury, wenn er das Lächerliche als Probe des Wahren bezeichnete, d. h. meinte, man dürfe und müsse Alles dem Spott preissgeben, in dessen Kreuzfeuer sich der wahre Gehalt am sichersten erweise. Eine „Theologie des Burlesken" wäre desshalb gar nicht so übel; besonders der Schwärmerei, dem unvernünftigen Enthusiasmus könne kaum anders mit Erfolg begegnet werden. Eine weit wirksamere Bekämpfung als Kreuzigen und sonstiges Tödten sei die komische Darstellung, das Sterbenlassen des Wahns an seiner eigenen, theatralisch blossgestellten Lächerlichkeit. — Nun, Shaftesbury kämpft noch mit Liebe und als Optimist, und dennoch weist ihm z. B. Leibniz in einer Rezension seiner Schrift über den Enthusiasmus nach, dass die von ihm proponirte Waffe äusserst zweischneidig und vor dem meist urteilslosen Publikum mehr als bedenklich sei.*) Diess zeigt sich in England selbst sogleich, wo nicht mehr die Liebe zur Sache oder zur Menschheit das satyrische Schwert schwingt, sondern der Spott nur noch als Gift aus einem pessimistisch verbitterten Herzen träufelt. Hierher gehört z. B. Swifts Märchen von der Tonne, eine allerdings geistvolle und nicht durchaus unverdiente Verhöhnung der drei christlichen Konfessionen, deren exegetische Beweisführungen namentlich als unehrliche Taschenspielerei, als raffinirtes System, der h. Schrift pro und contra nach Belieben eine Nase zu drehen, bezeichnet werden. Mehr mit Bezug auf die kirchenpolitischen Bewegungen ist Butlers „Ritter Hudibras" zu erwähnen, in welchem zwar zunächst nur die lächerlichen Extravaganzen der puritanischen Strenge gegeisselt, im Grund aber Religion und Sittlichkeit selbst lächerlich gemacht und als gemeine Heuchelei an den Pranger gestellt werden. In Schriften dieser Art weht ganz der frivolblasirte Geist, der auf ethischem Gebiet Mandevilles Bienenfabel eingegeben und den wir dort als nicht mehr normal englisch zu bezeichnen hatten. In der That lassen sich auch sonst bei den minder lobenswerthen Vertretern des Deismus,

*) vgl. Pfleiderer „Leibniz als Patriot" S. 580 f.

einem Blount oder Bolingbroke u. A., gewisse wesentlich französische Einflüsse nachweisen; denn in letzterem Land waren es z. B. bei Voltaire die Erinnyen der Bartholomäusnacht, der Dragonaden und Cevennenkriege, von J. Calas, Sirvens u. A. zu geschweigen, welche die Fackeln wider das Christenthum schwangen, und mit wildem Fanatismus ihr ceterum censeo: écrasez l'infame! schrieen; daher hatte dort der ganze Kampf gegen das seither Bestehende einen noch viel nervöseren und gereizteren Karakter, als in England. Bei den Deisten aus letzterem Land kamen endlich noch mehrfach persönliche Gründe in Betracht, welche eine nicht mehr anständige, geschweige denn wissenschaftliche Sprache und Haltung Mancher wenigstens erklärlich machen. Bald waren es persönliche Bedrückungen und Zurücksetzungen durch das jeweils herrschende und seine kurze Herrschaftsdauer redlich ausnützende kirchliche Regiment, wie bei Swift (der in den „Schicksalen eines Geistlichen“ sein eigenes Leben schildert), bald die, den moralischen Karakter zerfressenden Einflüsse des Religionswechsels (Toland u. A.), mit dem man es damals, nach der Windfahne des Hofs gerichtet, äusserst leicht nahm. Renegaten aber, das ist bekannt, sind verlorene und verdorbene Menschen, wenn nicht — in den allerseltensten Fällen! — Ueberzeugung sie leitet und dadurch der Seelenverkauf vermieden wird. — Nehmen wir von all dem Notiz und vergessen überhaupt nicht, dass keine gewaltige Gährung abgeht ohne Schaum und Schmutz, der mit an die Oberfläche getrieben wird, so werden wir, ohne an diesen Schlacken hängen zu bleiben, dem englischen Deismus der Hauptsache nach auch in der Form das gediegenernste Wesen und die ehrliche Wissenschaftlichkeit nicht absprechen können, die seinem Inhalt jedenfalls zukommt.

Erster Theil.

Die Grundlinien des Deismus vor Hume.

Die Reformation, unser Direktionspunkt vollends hier, vollzog sich für England wesentlich in doppelter Weise und Richtung. Zuerst und zunächst gieng sie von Oben aus und trug

desshalb ganz ein kirchenpolitisches Gepräge. Heinrich VIII. machte bekanntlich aus gar nicht religiösen Gründen einfach sich zum Pabst, zum König und Herrn auch über die Religion seines Landes, besonders über deren reiches Vermögen. Nicht viel besser war in der Sache die Hochkirche, als sie endlich nach blutigen Wechselfällen dem Namen nach den Sieg des Protestantismus in ihrem glänzenden Dasein repräsentirte, um die der katholischen Mutter abgelernte Intoleranz und wilde Grausamkeit nun ihrerseits gegen Presbyterianer und Dissenters in widerlichster Weise zu üben. Unter diese Wirren und häufigen Umschläge hinein drohte immer von Zeit zu Zeit auf der bequemen Brücke der Episcopalkirche der alte Katholizismus sich wieder einzudrängen. Englands kirchenpolitische Geschichte des 16. und 17. Jahrhunderts trägt durchaus das Gepräge des Cäsareopapismus — denn „Caesar" ist ein weiter Begriff und passt auf jede despotische Gewalt, ob sie nun König oder Diktator oder Parlamentsmehrheit etc. heisse —. Im Grund war Alles zunächst nur Macht- und Vermögensfrage, von Anfang an nach dem Motto so vieler Welt- und Staatsverbesserer gehend, das Heinrich ausgegeben: Ote-toi que je m'y place! Je die siegende Partei fiel glücklich in die Fehler der besiegten zurück, wenn sie es nicht gar an Intoleranz und Verfolgungssucht noch schlimmer trieb, als die Vorgängerin, schlimmer namentlich auch desshalb, weil prinzipwidriger! Wie bitter und schmerzlich — weil so wahr! — lautet nicht die Klage des edlen Shaftesbury: „Menschen- und Bruderliebe sind sehr einnehmende Laute. Aber wer würde sich träumen lassen, dass aus überschwänglicher Menschen- und Bruderliebe Schwert, Feuer, Galgen, Ruthe und dergl. kommen könnte?" — So lag denn für das wissenschaftliche Denken zunächst die brennende Aufgabe vor, eine religions- oder vielmehr kirchenpolitische Auseinandersetzung zu liefern, um in den, besonders durch religiöse Momente erbitterten bellum omnium contra omnes das Wort Friede! hineinzurufen, so es möglich wäre. Der Wirbeltanz dieser, in rascher Folge sich ablösenden grossen und kleinen Tyrannen musste um jeden Preis zur Ruhe, zum Aufhören gebracht werden. Schon in der Moral, die sich in ihrem Ausgangspunkt genau hiemit berührt, haben wir bemerkt, dass das Hauptverdienst eines solchen Lösungs- und Pazifizirungsversuchs Hobbes zufällt, dessen absolutistische Gewaltsamkeit dagegen Locke weit mehr

im Geist Englands (und schliesslich auch der Sache) zu verbessern sucht. Es erübrigen uns hier als auf dem Grenzgebiet der Moral nur noch wenige Zusätze zu dem früher Bemerkten. Hobbes sieht in der Religion überhaupt eine mächtige Potenz bei der Staatengründung, um deren Hauptzweck, Gehorsam und Frieden zu erreichen, wozu jene schon von den alten Gesetzgebern und Politikern der Heiden weislich verwendet wurde. Insbesondere bei der christlichen Religion (deren Offenbarungskarakter noch anerkannt wird) ist ihm der bezeichnende Hauptgesichtspunkt der kirchenpolitische eines Reichs Gottes. Und wie eben er und Andere mit ihm anfingen, den weltlichen Staat auf Vertrag zu gründen, so betont er (in eigenthümlicher Berührung mit der sog. Föderaltheologie des Koccejus u. A.) namentlich die Bündnisse („covenants"), welche Gott zu verschiedenen Zeiten mit den Menschen geschlossen, um auch seinerseits auf dem Vertragsweg zur Aufrichtung seines Reichs zu gelangen. Das Christenthum wäre in dieser Reihe der Hauptvertrag. Nun besteht aber seit der Himmelfahrt Christi bis zu seiner einstigen Wiederkunft ein Interregnum, die Verwaltung des Regiments durch Stellvertreter. Weit entfernt, dass diess Privilegium dem Pabst zukäme, haben wir jene Zwischenregenten vielmehr in der Person der einzelnen Landesfürsten zu suchen, die schon über das Weltliche Herr sind, also es auch über das Geistliche sein müssen, weil Zwei- und Mehrherrschaft bei Einem und demselben Volk sich absolut nicht thut. Kirche und Staat fällt schlechterdings zusammen (cujus regio, ejus religio!); sind doch just dieselben Leute Bürger und Christen zugleich. Hierin einen Unterschied zu machen und von einem weltlichen neben einem geistlichen Regiment zu reden, ist eine aufrührerische Doktrin, die bittere Wurzel der Parteikämpfe jener Zeit. Wie im Staat politisch betrachtet der Souverain durch Uebertragung den alleinigen Willen repräsentirt, so ist er auch gleichsam der alleinige Inhaber und Depositär der Staatsreligion. Er ist jure divino der höchste pastor seines Volks; alle Geistlichen sind von ihm eingesetzt und wirken jure civili. Wie für alle Staatsaktionen, so trägt das Oberhaupt auch für die Religion die Gesammtverantwortung (vor Gott), während die, beinahe selbstlos und unpersönlich gewordenen Einzelnen sich einfach verantwortungslos zu fügen haben. — Es ist klar, wie diese, sachlich betrachtet rein cäsareopapistische Theorie, mit der ein Heinrich VIII. oder Karl I.

wohl hätte zufrieden sein können, ein höchst gewaltthätiger, abstossender Lösungsversuch ist, um so schroffer und härter, als hier die staatliche Omnipotenz nun gar vollends sich zur absoluten Herrin des Innerlichsten am Menschen aufwerfen will, nachdem sie die äusseren Güter bereits alle an sich gezogen hat. Wir dürfen indess, wie bereits fürs Politische bemerkt wurde, über diesen schroffen Härten die gute Absicht Hobbes' nicht vergessen, der eben um jeden Preis, selbst durch ein so brüskes Quos ego! Ruhe schaffen will. Allein eine derart hochgespannte Uebermacht des Allgemeinen, wie er sie trotz seines Nominalismus hier statuirt, ist, was wir sahen, fürs Erste gar nicht im Geist des englischen Denkens; fürs Andere tritt ihr Mangel, dass eben doch in mechanischer Weise wieder ein Individuum qua Individuum Träger jener Absolutheit ist, in religiöser Hinsicht noch störender heraus als in politischer. Welches Vorrecht hat in Glaubens- und Ueberzeugungssachen Ein Individuum vor dem Andern? Mögen sie sonst, was Macht und Reichthum und Ansehen betrifft, noch so sehr differiren, hierin wenigstens sind sie völlig koordinirt und bleiben es trotz aller Gewaltsstreiche. Es war daher, wenn man doch einmal vom Individuum beiderseits ausgieng, viel richtiger und konsequenter, wie Locke verfuhr, um nicht durch hölzern zwingenden Vertrag, sondern durch gegenseitiges Ertragen und Toleriren Ruhe zu schaffen.*) Wollte Hobbes die Kollision vermeiden, indem er entweder alle Privatbewegung verbot oder doch die Einzelnen nur als Radien nach dem allein massgebenden Centrum sich richten liess, so sucht diess Locke dadurch zu erreichen, dass er allen, aber auch allen freigibt, in Parallellinien, die sich nie schneiden, mit freiester Innerlichkeit der religiösen Ueberzeugung sich zu bewegen. Machte Hobbes nur Einen religiös frei und mündig, so will diess Locke allen zugestehen, vorausgesetzt, dass sie auf dem Gebiet bleiben, wohin diese Dinge gehören und wo kein Zusammenstoss erfolgt, auf dem Gebiet der reinen Innerlichkeit und Privatsache. Gegen alle Vermischung religiöser und politischer Momente aber kämpft er mit Milton gegen Salmasius und Filmer aufs Heftigste, wenn diese versuchten, dem königlichen Absolutismus durch einen religiösen Hintergrund und Nimbus nachzuhelfen (was Hobbes sei-

*) Hiedurch berührt er sich vielfach mit Spinoza's tractatus theologico-politicus und dessen wesentlich auf Toleranz gerichtetem Streben.

nerseits gründlich unterlassen hatte!). — Locke als eingehendster Verfechter der Vertragstheorie hinsichtlich der Entstehung des Staats und als einer der wackersten Vorkämpfer für Toleranz, wie er sie verstand, erlebte in beiden Beziehungen eine glänzende Satisfaction, wie seine Ehrlichkeit sie verdiente; ich meine die geschichtliche Verwirklichung jener zwei Gedanken durch die Revolution von 1689 und Wilhelm von Oranien. Man mag, die Toleranz betreffend, vielleicht bemerken, dass sogar Wilhelm nicht soweit gieng, als er sollte und wollte, dass England überhaupt in politischer Hinsicht damals schon viel reifer und entwickelter war, als in religiöser. Indess ist nicht zu vergessen, dass die Toleranz eben ansich eine viel schwierigere Frage ist, als sogar die Staatsverfassung, und dass Locke so gut wie Hobbes in ihren beiderseits ehrlich gemeinten, respektabeln Vorschlägen die kitzliche Sache denn doch etwas zu glatt und abstrakt abmachten, wie ja ein gewisser abstrakter Doktrinarismus jener Zeit neben allem Empirismus eigen ist — man denke nur besonders an die Staatslehren! Hier mag das Gesagte über die beiden Männer genügen, um als Typus für die Art zu dienen, wie man in verschiedener Stellung dem kirchenpolitischen Bedürfniss wissenschaftlich zu genügen suchte.

Die zweite Richtung der englischen Reformation gieng von unten aus und war durch deutsch-schweizerische Einflüsse bestimmt. Indem hier mehr die Fragen des Kultus und der Lehre mit ihren bereits hervorgetretenen Differenzen hereinkamen, ist diess weit mehr der Punkt, an welchen der Deismus als Religionswissenschaft anknüpfte. Da nun tritt uns zuerst Herbert von Cherbury (1581—1648) entgegen. Wenn der Fanatiker Kortholdt in seinem Schriftchen „de tribus impostoribus“ (Kiel 1680) Spinoza, Hobbes und Herbert als die drei bösen Betrüger und Religionsfeinde nennt, so hätte er statt des in seiner Zeit ziemlich einflusslosen Spinoza besser noch einen dritten Engländer wenigstens wegen der Konsequenz seiner Lehre als schlimmen Feind der Orthodoxie genannt, ich meine Bako, den Vater des Empirismus. Alsdann hätten wir (natürlich ohne Kortholdts beschimpfende Karakterisirung) in der That die drei Männer beisammen, welche als Freunde verbunden je an der Spitze einer der drei grossen englischen Leistungen stehen; wie Bako und Hobbes für theoretische und praktische Philosophie, so ist nun Herbert wirklich für die Religionswissenschaft der normirende Anfang.

Seine bedeutsame, in der theoretischen Philosophie *) zu beachtende Schrift de veritate hat ihm grundlegend das wichtige Ergebniss geliefert, dass alles unser Bewusstsein auf den verschiedensten Gebieten ein geistiges Stamm- und Eigenkapital voraussetze, nemlich die „angeborenen notiones communes“ als Bedingungen, nicht Frucht der Erfahrung. Von besonderer Wichtigkeit sind dieselben auf dem Boden der Moral, wo sie eigentlich für sich schon das Ganze ausmachen, ohne weiterer Zusätze zu bedürfen. Ebenso verhält es sich hinsichtlich der naheverwandten Religion. Dieselbe ist hienach etwas dem Menschen Grundwesentliches, eigentlich das allein unterscheidende Merkmal desselben, das bei Keinem fehlen darf, soll er nicht ein verstümmelter Mensch sein. Es ist sehr fraglich, ob es überhaupt nur Atheisten gibt, solche nemlich, die es im Herzen und dem Grundsinn nach sind und nicht bloss in Worten oder hinsichtlich eines einzelnen, zufälligen Lehrbegriffs von Gott. **) Jedenfalls aber ist kein Vernünftiger ein Atheist, und sogar eine etwaige ernste Gottesleugnung fiele nur unter denselben Gesichtspunkt, wie z. B. die Verrücktheit, die man zugeben kann, ohne die Vernunft als spezifische Differenz des Menschseins aufzuheben. — Die notiones communes der Religion, überall zweifellos vorhanden, müssen sich wie alle Gemeinbegriffe finden lassen, indem man auf dem weiten Gebiet der Erfahrung nach dem consensus omnium sieht, um die „veritates catholicae“ zu finden. †) Diese Rundschau unternimmt Herberts zweite und anwendende Schrift „de religione gentilium“, um zunächst als Kern aller Religion seine berühmten fünf Sätze zu konstatiren, welche aussagen das Dasein Gottes, die Pflicht seiner Verehrung und zwar durch Tugend und Frömmigkeit als Hauptsache des Gottesdiensts, speziell mit der Pflicht der Sündenbereuung und Besserung, endlich mit der Aussicht

---

*) vgl. Band I. S. 23.

**) Wie nach des Deisten Blount treffender Vergleichung, die Griechen alle Völker „Barbaren“ d. h. Stammler nannten, die nicht just ihre Sprache redeten.

†) vgl. Band I. S. 30. Dass diess statistische, auf eine Abstimmung rekurrirende Denken etwas entschieden Katholisirendes hat, erweist sich besonders hier wieder durch die intressante Verwandtschaft Herberts mit dem Friedenstheologen Calixt. Auch dieser will die Union gründen auf den „consensus“ der 5 ersten Jahrhunderte und gibt, im richtigen Gefühl der Geistesverwandtschaft, des Vincenz von Lerinum klassisches Kommonitorium über den Traditionsbegriff neu heraus.

auf diesseitige und jenseitige Vergeltung. — Bilden nun diese einfachen und klaren ebensowohl wie heilsamen Wahrheiten den unwandelbaren, weil angeborenen Kern der Religion oder sämmtlicher Religionen, so erhebt sich Angesichts der bunten Wirklichkeit alsbald die Frage: Woher das Mannigfaltige der Religionen, woher alle jene Zusätze zu jenen paar Sätzen und Forderungen? Zu diesem Behuf ist ein kurzer Blick auf den religionsgeschichtlichen Entwicklungsprozess zu werfen. Wir mögen die (natürliche) Offenbarung Gottes unterscheiden in eine innere und äussere. In jener „Deus se ipsum tacite indicavit" und zwar durch die natürliche, Jedem ins Herz gegebene Sehnsucht nach einem besseren, vollkommeneren Leben. Aeusserlich aber, um jenem innern Zug mehr Halt zu geben, hat sich Gott geoffenbart — patefecit — in der vernünftig-teleologischen Schöpfung, deren Verkennung eine Absurdität ist, als ob aller Verstand bloss bei uns im Denken und Sprechen, überall sonst aber nur blinder Zufall wäre. Dieser doppelten Offenbarung Gottes selbst — wovon die Eine sozusagen die andere schematisirt und versinnbildlicht — entspricht nun genau der religionsgeschichtliche Erkenntnissprozess der Menschen. Das sichere Gefühl eines Ewigen im Herzen, suchten sie demselben Ausdruck und „Vorstellung" zu geben, sie forschten draussen nach dem Analogon ihres Bewusstseins und suchten, ob es da oder dort in der Natur etwas Unvergängliches gebe. So wandte sich ihr Blick auf die Gestirne, um diese als oberste Diener (und Abbild) der Gottheit, nicht selbst als göttlich zu verehren. Insbesondre finden wir die Sonne als herrlichstes Bild der Gottheit gewählt und überall wiederkehren, ob sie nun Osiris oder Baal oder Moloch oder Apollo u. drgl. hiess. — War bis hieher diese „natürliche" Religion noch rein und vernünftig, mindestens harmlos bildlich, so trat bald der Prozess schlimmer Verderbniss ein. Insbesondre wurden dem lediglich inneren, in Tugend und Frömmigkeit bestehenden Gottesdienst allerlei äussere Gebräuche und Ceremonien beigefügt, über denen die Hauptsache, wo nicht vergessen, so doch schwer verdunkelt wurde. Die Schuld daran tragen, neben Philosophen und Dichtern, ganz vornemlich die Priester, die hiebei von völlig selbstsüchtigen, gemeinen Interessen geleitet wurden, um die Masse zu beherrschen und für sich auszubeuten. Die empirischen Religionen sind das Werk ihrer vecordia und namentlich vafrities! Betrachten wir dieselben,

wie sie nunmehr dastehen, so ist trotzdem zu sagen, dass sie sind „non sine aliquot rationis momentis"; denn auch der Irrthum braucht einige Wahrheit als seine Seele. Ohne den guten Kern in schlechter Schaale hätten sie sich ja auch unmöglich solange halten können, um wieder von Aussen nach Innen zu schliessen. Ueberdiess ist — analog den testes veritatis, welche die protestantische Kirchengeschichte jener Zeit im dunkelsten Mittelalter so geflissentlich suchte — nicht zu verkennen, dass selbst in der tiefsten Verderbniss des Heidenthums die richtige, den schlechten Zusatz wenigstens still für sich abstreifende Einsicht mindestens bei Etlichen (Philosophen u. A.) allezeit vorhanden war. Hier greift denn auch das Christenthum ein, in welchem wir wesentlich eine Herstellung jener fünf Wahrheiten in ihrer vollen, ungetrübten Reinheit zu sehen haben, um freilich sogleich bedauern zu müssen, dass der alte Verschlechterungsprozess Hand in Hand mit der Ausbildung der Hierarchie sich von Neuem wie ein Mehlthau auf die junge Saat gelegt hat, also dass die fünf „Grundsäulen" der Religion rasch wieder von allerlei Unkraut und Schlinggewächs überwuchert worden sind und die Reinigungsarbeit nun von Neuem erforderlich ist, um sich die „veritas" herauszuschälen.

In diesen geistvollen, mehr als die übliche Beachtung verdienenden Ausführungen des wackeren, ernst und ritterlich nach Wahrheit ringenden Herbert liegen bereits so ziemlich vollständig Typus und Grundgesichtspunkte des ganzen, nunmehr rasch folgenden Deismus. Schon die Form der Behandlung ist vorbildlich; ich meine die Doppelbetrachtung, einerseits (de veritate schlechthin) vom abstrakten Boden der Religionsphilosophie unter natürlich sehr starker Mitbenützung der gleichzeitigen Erkenntnisstheorie — diess ganz im Geist der Zeit, die vom Gegebenen abstrahirend auf den Grund der Dinge gehen will.*) Andererseits gesellt sich hiezu (de religione gentilium) die eingehende Bearbeitung der Religionsgeschichte, um dem, bei aller Abstraktheit doch so entwickelten Sinn fürs Konkret-Empirische seine Befriedigung zu geben. Diese doppelte Tendenz setzt sich durch die ganze deistische Linie fort, vielfach bei

*) Herbert berichtet in seiner Selbstbiographie einen hiefür karakteristischen Zug. Er habe als Kind sehr lange nicht sprechen können; dann aber sei seine erste Frage gewesen, wie er auf die Welt gekommen sei.

denselben Personen und in reicher Verschlingung vereinigt, theilweise auch getrennt, um in Hume noch einmal recht klar und deutlich als Bedürfniss der Zeit und Sache sich Ausdruck zu geben.

Was die abstrakt-theoretische oder religionsphilosophische Seite betrifft, so hilft uns zur Auffindung des Hauptgedankens sehr, dass der Anfänger Herbert in unverkennbarer Verwandtschaft mit den andern, besonders den rationalistischen Anfängern des neuzeitlichen Denkens steht, deren Stellung bereits klar eruirt ist. „Was ist Wahrheit?“ auf diese theoretisch-religiöse Pilatusfrage glaubt Herbert nach langem, schmerzlichem Ringen und heftigen Seelenkämpfen endlich die Antwort in seinem Buch „de veritate“ gefunden zu haben. Und wenn er uns selbst erzählt, dass er in seinem Ringen mit dem Zweifel einmal Gott flehentlich um ein Zeichen gebeten, das ihm Licht und Halt gebe, und diess Zeichen in einem Donner bei wolkenlosem Himmel wirklich erhalten habe, so mag die blasirt-phantasielose Verständigkeit darüber lächeln (oder mit einem seiner Gegner an Nervenüberreizung durch zu viel Nachdenken erinnern) — wir haben es ganz ähnlich anzusehen, wie das berühmte Wallfahrtsgelübde des Kartesius, „si quid firmum aliquando et mansurum stabiliret“. Wie dieser in seinen Meditationes das „punctum Archimedis“ suchte, so schätzt sich Herbert, in wörtlicher Uebereinstimmung, „glücklicher als Archimedes“, da er seine fünf Sätze und Säulen der Religion eruirt hat. Es genügt an diesen Proben, um die wesentliche Identität der Seelenstimmung Beider (und damit wenigstens formell auch die mit Luther) zu konstatiren. Der tief erregende Schmerz der Letzteren war, je auf ihrem Gebiet, der Bruch mit allem Bisherigen, Ueberkommenen. So muss diess (nunmehr sachlich auch mit Bako sich berührend) das eigentlich bewegende Moment, der Grundgedanke nicht minder bei Herbert und dem ganzen Deismus sein. Auf anderen wissenschaftlichen Gebieten, wie in der theoretischen Philosophie oder Moral, lag nun freilich die Sache viel einfacher. Da brauchte man, sofern es ihrer Natur nach von der Kirche verschiedene Gebiete sind, diess nur zum Ausdruck zu bringen und das Differente aus einer naturwidrigen Verbindung zu lösen, um ihm fortan freie Bahn zu schaffen. Anders bei der Religion. Hier gestaltete sich der Lösungsversuch schon viel komplizirter und wurde eher zu einem chemischen Scheidungs-

prozess. Praktisch hatte die Reformation die Misslichkeit dieses scheinbaren Selbstwiderspruchs, dieses Bruchs der Kirche mit der Kirche, der Religion mit der Religion reichlich zu erfahren und brauchte allerlei Windungen, um dem allerdings abstrakt-oberflächlichen katholischen Vorwurf einer contradictio in adjecto zu entgehen — ich erinnere nur an die schillernden Sätze über wahre „Katholizität“, über „ecclesia visibilis und invisibilis“ u.s.w. Schliesslich klammerte man sich, ganz konsequent, um nach Verlassen des mütterlichen Schooses doch noch einen eigenen Boden unter den Füssen zu haben, um so kräftiger, ja vielfach hartnäckiger und prinzipwidriger an die Bibel als ächte Quelle und Norm der Religion. Konnte aber das ausserkirchliche, mündig freie religiöse Denken und Forschen auf diesem Weg der protestantischen Theologie folgen, ohne sich selbst aufzugeben? Vor Allem glaubte man damit nicht einmal viel zu gewinnen, glaubte sich sagen zu müssen, dass jener Standort nur scheinbar ein fester, in Wahrheit aber ein durchaus schwankender und desshalb nothwendig zu einem anderen, wirklich letzten Halt treibender sei. Bereits hatte ja (wie Swifts Tonnenmärchen später so malitiös ausführt) der heftigste exegetische Streit unter den christlichen, bes. protestantischen Konfessionen zunächst über die Abendmahlslehre begonnen. Thesis und Antithesis wusste sich gleichermassen auf Sätze der Bibel zu stützen, indem man nach Hobbes' treffendem, wenn auch tendenziös scharfem Wort in beliebiger Zersplitterung „den Leuten die Atome der Schrift wie Sand in die Augen streute.“ *) — Für's Andre musste der Deismus, von diesem exegetischen Zersetzen des eigenen „punctum Archimedis“ für den Protestantismus auch abgesehen, im Stehenbleiben des abstrahirenden Rückgangs bei der Bibel eine komplete Halbheit erblicken. Ihn warnte das öfters gehörte Wort vom „papierenen Pabst“, der todter, geistloser und damit noch schlimmer sei, als der lebende mit seinen „omnia jura in scrinio pectoris sui“, wie Bonifaz VIII. meinte. Eben diesen Pabst nahm man daher gleichsam beim Wort, indem man zugleich die reformatorisch errungene „Freiheit eines Christenmenschen“ adoptirte und die päbstliche Anmassung für die vernünftige Menschennatur überhaupt vindizirte. Erst hiemit glaubte man, dem Zug der

*) vgl. Schleiermachers höchst beachtenswerthe Mahnung an den „exegetischen Schriftgebrauch im grossen Stil“.

ganzen Zeit zur letzten, wahrhaft originalen Quelle auch für die Religion volle Genüge gethan zu haben; erst hier hoffte man, den wahrhaft archimedischen letzten Standort auch für diese so wechsel- und streitvollen Fragen zu finden und zugleich das Verlangen nach durchgängiger Immanenz statt bisheriger Transcendenz wenn auch nicht dem Objekt, so doch der subjektiven Quelle nach zu befriedigen.

Auch die religiöse Wahrheit hat ihren Sitz in der eigenen Vernunft des Menschen. Diess bildet fortan die, bis zum Schluss unwandelbare Grundüberzeugung des ganzen Deismus in seinen verschiedenen Phasen. Herbert hat die Losung dazu ausgegeben, indem er mit so grossem Nachdruck betonte, wie der Mensch ohne diess wesentlichste Stück seiner Natur gar kein Mensch wäre, so wenig wie ohne Vernunft überhaupt. Demnach nennen sich denn die Deisten in wachsendem Selbstbewusstsein und Kraftgefühl bald nicht mehr bloss „Seekers“, sondern heissen sich selbst Rationalisten oder acceptiren wenigstens den Titel ruhig, wenn er ihnen von den Gegnern als Schimpfwort beigelegt wird. Denn, meint z. B. Shaftesbury, „die Vernunft schweigen lassen in religiösen Fragen, heisst ein Sykophant der Religion, ein elender Schmarotzer der Andacht sein“, oder, wie ein Anderer (Chillingworth) sagt, „das Nichthören auf die Vernunft ist ein, Gott nicht wohlgefälliges Narrenopfer.“ Ebenso meint Locke (in dem Zusatz des Essay über den Enthusiasmus), die Vernunft in Glaubenssachen zum Schweigen verurteilen komme ihm vor, wie wenn man sich beide Augen ausstechen würde, um besser zu sehen. Da könnte Einem der nächste Beste seine Schrullen und Privateinfälle als göttliche Offenbarung aufoktroiren, wenn man nicht kritisch auf seiner Hut wäre.*) Besonders bezeichnend ist der Name, den sie erhalten und durch die Schrift eines Hauptdeisten acceptiren, ich meine den Namen „Freidenker“, in seinem Recht und Grund vertheidigt von Collins Schrift „über das Freidenken“. Collins nemlich und Toland kommen in dieser formellen Vorfrage hauptsächlich in Betracht. Bezeichnend und ganz mit dem oben Ausgeführten übereinstimmend ist der Ausgangspunkt, den sie nehmen. Die Bibel, auf welche die (prot.) Gegner sich stützen,

*) vgl. die sehr günstige Rezension und Erweiterung von Leibniz (Pfleiderer, L. als Patriot S. 669).

ist dem Geist ein Fremdes sowohl ihrem Inhalt, als der Art ihres Empfangs nach. Wie machen wir es uns zu eigen? Da zeigt sich gleich der endlose Widerstreit der Führer über die Auffassung und Auslegung; wie kann unter solchen Umständen eine höhere, den Streit schlichtende Instanz entbehrt werden, wie kann man sich, statt an exegetische Auktoritäten sich zu verkaufen, des selbst Suchens, des Freidenkens entschlagen? Die Gegner berufen sich für's Ganze und Einzelne der Schrift gern auf deren Selbstzeugniss. Als ob nicht jede Religion, jede Meinung, die Muhamedaner und Juden so gut wie die Christen, die Lutheraner nicht minder als die Reformirten diess thäten. Wo ist also da ein Verlass? Für's Andre ist die Bibel uns nur überliefert. Wer bürgt für sie? Muss man da nicht vor Allem nachdenken „über den Gebrauch der Vernunft bei Sätzen, deren Evidenz von menschlichem Zeugniss abhängt“? So lautet die Erstlingsschrift von Collins, um die lange Reihe der, auf die Kanonkritik bezüglichen Schriften zu inauguriren. Es bleibt also dabei, dass die Vernunft das einzige Prinzip der Gewissheit ist. Sie als Kraft ist ja auch durchaus gesund und vollständig, ob immer ihr Gebrauch durch eigene Schuld des Denkenden, durch Neigung und Vorurteil, durch Präponderanz der Sinnlichkeit u. s. w. verdorben werden mag — all das sind zufällige Störungen, denen ein ernstes Nachdenken abhelfen mag. Demnach ist und bleibt das Freidenken ein Recht, das weder beschränkt werden kann noch darf, der einzige Weg, um zur Wahrheit und zum Frieden zu gelangen, während beim Verlass auf die Priester ein Blinder einen Blinden leitet. Zum Mindesten hat also die Vernunft die Befugniss, Alles, was ihr als Religion geboten wird, ihrerseits zu prüfen, ehe sie es annimmt; sie ist das Tribunal, dem Nichts unter irgend welchem Prätext sich entziehen darf. — Merkwürdiger Weise geschah es im Verlauf des Deismus, dass auch die früheren Gegner, überwältigt von Locke's Nationalphilosophie, mit den Deisten hierin auf denselben Boden traten und in geänderter Taktik (d. h. ohne Perfidie, sondern selbst geändert!) die Vernunft völlig acceptirten, um nun vor ihr für die durchgängige Vernünftigkeit des Christenthums zu plädiren. Hieher gehören Männer wie Tillotson, Klarke und selbst Bentley, sonst der erbitterte Gegner von Collins. Man wird sich aus der deutschen Aufklärung erinnern, wie Rationalismus und Supranatu-

ralismus ähnlich ineinander schillerten und sich oft nur noch wie leichte Nüanzen derselben Farbe zu einander verhielten.

Es kommt nemlich, um diesen Uebergang zu erleichtern, nun sogleich das weitere Moment in Betracht, dass der Deismus trotz dieses seines entschiedenen Rationalismus mit wenigen Ausnahmen bis hart vor sein Ende noch zäh an einem supranaturalen Element festhielt. Ich sagte oben, die Vernunft habe nach ihm mindestens das Recht, in allen religiösen Fragen zu prüfen und mitzusprechen. Diess setzt ein anderswoher Gegebenes als Gegenstand der Prüfung voraus. Desshalb wurde vorhin die Vernunft vorsichtig nur als Sitz, als subjektive d. h. Erkenntnissquelle oder Prüfstein der Religion bezeichnet, um für eine etwaige objektive Quelle noch Raum zu lassen. Das englische Denken ist nemlich bei unserem Problem von Anfang an in einer eigenthümlichen, lehrreichen Verlegenheit. Das Uebernatürliche an der Religion zu leugnen, konnte man sich nicht entschliessen im richtigen Gefühl, sie damit einfach zu negiren, was sogut wie kein Deist gesonnen war. Ebendamit aber ist das Objekt wenigstens für die empiristisch gefasste Vernunft des Subjekts viel zu hoch. Wie ist das Uebersinnliche erfahrbar? Diese böse Frage fühlte man instinktiv, ohne dass man schon den Muth hatte, sie zu stellen und ihr klar in's Gesicht zu sehen. Für Herbert's erkenntnisstheoretischen Standpunkt freilich fiel diese Aporie weg, indem er ja das Apriori (sogar in halbmystisch theologischer Fassung) so kräftig betonte, ohne damit in der englischen Linie Nachfolge zu erhalten. Hier wurde vielmehr der konsequente Empirismus und eben damit die theoretisch-praktische Antipathie gegen das Transcendentale und Transcendente zugleich herrschend, welche Beide allerdings einige Verwandtschaft haben. Wollte man also das Uebernatürliche in der Religion nicht beseitigt sehen, so musste man seine Zuflucht zu einem Hilfsbegriff nehmen, den Herbert immerhin auf seinem Standpunkt als ziemlich überflüssig durch eine Reihe von Klauseln und Bedingungen sogut wie eludiren und eliminiren konnte — ich meine den Begriff der Offenbarung als zweiter und Supplementsquelle für die religiöse Wahrheit. Nicht als ob man eigentlich im Ernst Gebrauch von ihr gemacht hätte — diess wäre denn doch ein zu klarer Widerspruch mit dem auf Immanenz gerichteten Grundgedanken gewesen. Allgemein traute man vielmehr der Vernunft die gleiche Leistungsfähigkeit,

wie der Offenbarung zu. Allein im stillen Gefühl, dass diess wenigstens auf empiristischem Boden eine höchst bedenkliche Annahme sei, hielt man sich eine Hinterthüre dadurch offen, dass man die Offenbarung mit einer, beim Deismus zunächst sehr auffallenden Toleranz und Rücksicht wenigstens nebenhergehen liess. Höchst bezeichnend treten uns diese unbewussten Hintergedanken, diess Anbringen eines stillschweigenden Gegengewichts gegen den sonstigen empiristischen Sensualismus gleich bei Bako entgegen, dessen entschiedenes Festhalten der Offenbarung — von seiner persönlichen Religiosität ganz abgesehen — als karakterlose Akkommodation zu bezeichnen, eben den besonders in solchen Fragen mehr als häufigen Mangel tieferen Verständnisses und Eindringens beweist. Schlagend bemerkt er einmal: „Aufmerksam erwogen, hat das Glauben ungleich grössere Würde, als das Wissen, so wie diess gegenwärtig ist. Beim Wissen leidet nemlich der Geist von den Sinnesorganen und materiellen Dingen; beim Glauben leidet der Geist vom (göttlichen) Geist, und das ist ein würdigeres Agens."*) Das Gleiche gilt von Newton, und ebenso halten die entschiedensten Deisten, wie Locke, Toland, Tindal u. A. unverrückt an dem Dass der Offenbarung fest, wie sie nun auch weiter im Einzelnen ihren Zweck und Werth bestimmen mochten.

Freilich, das Missliche und Konsequenzwidrige ihrer ganzen, nothgedrungenen Stellung muss sich alsbald erweisen, sobald man an diese nähere Ausführung geht. Es lässt sich, kurzgesagt, mit der Offenbarung als einer total Fremden auf empirischem Boden sogut wie Nichts anfangen. Von den objektiv-metaphysischen Schwierigkeiten wollen wir ganz absehen, sofern der Empirismus von Haus aus für solche Fragen gar keine Neigung hat. Dass man aber, obwohl in der Zeit der psychologischen Untersuchungen stehend, auch über ihren Modus nichts zu sagen wusste, erklärt sich gleichfalls. Bolingbroke verräth den Grund, wenn er in seiner bitteren Blasirtheit den Platonischen Idealismus (als ein Denken „prolepticaly, by way of anticipation") und die Theologie stets in Einem Athem nennt und mit gleicher Lauge des Spotts überschüttet. Offenbarung (und Inspiration) hat nemlich, wie man leicht sieht, eine rationale Anknüpfung nur an das

*) vgl. Berkeley und Malebranche, die desshalb sogar alle Sinneswahrnehmung als Offenbarung, als voir tout en (oder par) Dieu fassen.

Apriori des geistigen Eigenlebens. Diess ist, richtig und nicht hölzern gefasst, selbst immer schon ein relativ Vor- und Unbewusstes, die functionelle Bedingung des klar realisirten Bewusstlebens.*) Der dunkle Unter- und Hintergrund des wahrhaft genial Geistigen (nam. auch beim Künstler) ist die immanente regio idearum, aus welcher diese als „Einfälle“, als „Konzeptionen“ oder Lichtblitze in's Tageslicht des Bewusstseins treten, um hier reflexionsmässig weiter verarbeitet zu werden, während „ideelose“ Menschen allerdings nur im hausbackenen „schlechten“ Reflektiren sich bewegen. Ist diese „conceptio“ noch gewissermassen eine geistige generatio aequivoca, so zeigt sich doch, dass eben hier der Ort ist, wo sie sich zur förmlichen Inspiration differenziren kann, wenn man zudem den göttlichen Geist wieder nicht hölzern, sondern wirklich als Allgeist fasst, der an sich den Einzelgeistern nicht als koordinirtes Andre gegenübersteht, wie ich diess schon wiederholt als These eines wahrhaft spekulativen Rationalismus betont habe. — Nun fehlt dem Empirismus nicht bloss überhaupt diess Apriori als Berührungs- und Anknüpfungspunkt des absoluten und endlichen Geist's, sondern noch mehr: Er sowohl, wie die Vertheidiger desselben (ausser Leibniz) können es sich nur in der plumpen Weise der „angeborenen Ideen“ d. h. der fix und fertigen Begriffe oder gar Sätze (und nicht als Urfunctionen) „vorstellen“, deren Unhaltbarkeit nachzuweisen dem Empirismus ein Leichtes ist. Und genau in derselben hölzern-mechanischen Weise dachte sich die ganze Theologie ihre Offenbarung und Inspiration als ein formare verba in ore (Bileams Esel als Extrem!) Erst Schleiermacher als kongenialer Kantianer weiss die Inspiration als ständige „Function“ statt als interrupten Prozess zu fassen. — So ist es denn in keiner Hinsicht zu verwundern, wenn auch der supranatural gesinnte und sonst so psychologische Deismus lieber vom Modus der Offenbarung ganz schweigt, als im eigenen Lager ein böses Nachspiel seines siegreichen Streits über die angeborenen Ideen zu erleben. Ebensowenig Erspriessliches weiss er übrigens auch über W e r t h u n d Z w e c k der

*) Kants Transcendentalphilosophie, bes. die transcendentale Deduction der Kategorien ist ohne diesen Gedanken, zu dem übrigens Kant das nachweisliche Recht gibt, gar nicht zu verstehen — und doch finde ich ihn fast nirgends betont, wie er es verdient. Vgl. indess auch Plato's mythologisch-schematische „ἀνάμνησις“.

noch beibehaltenen Offenbarung zu sagen. Sie ist ihrem Inhalt nach über-, aber durchaus nicht widervernünftig, so lautet zunächst die, durch den Grundgedanken des Vernunftstandpunkts schlechthin als minimum geforderte These. Alle religiösen Sätze haben sich, wie wir schon sahen, vor dem obersten Tribunal des Denkens auszuweisen und mindestens ihre Widerspruchslosigkeit darzuthun (wie sich diess noch weit mehr vom Kanon als Ueberlieferung versteht, will er Anspruch auf normative Dignität machen.) Was heisst nun „übervernünftig"? Toland versucht diess noch (ähnlich wie der freilich etwas schillernde Bako) in materialem Sinn, d. h. so zu fassen, als ob die Offenbarung uns einen neuen, von der Vernunft (bezw. dem ordinären Naturlauf im Unterschied vom Wunder) nicht beschaffbaren Stoff lieferte. Dieser wäre, einmal eingetreten, ebensowenig und ebensogut begreiflich, wie jede andre „Thatsache" oder jedes Ding sonst, das wir eben auch hinnehmen müssen, wie es nun vor uns steht. In diesem Sinn ist „Christianity not mysterious". Allein schon jene bedenklich nivellirende Parallele, sowie andre Sätze gerade Tolands zeigen, dass diess doch nur ein gelegentliches, viel zu weit gehendes Zugeständniss ist. Die Offenbarung wäre hiernach ein Extragebiet der Erfahrung, aber freilich erfahrbar nicht für Jedermann, wie sonst auf diesem Felde. Daher die Mehrzahl jene Uebervernünftigkeit doch nur in der Form d. h. darin bestehen lässt, dass die Offenbarung uns etwas von der Vernunft an sich wohl auch Erreichbares nur in bequemerer und zweckentsprechenderer Weise „als mean of information" oder Weg zur Wahrheit, nicht Prinzip derselben (nach Toland) gibt. Der nächstliegende Gedanke ist alsdann der, den Locke vertritt, wenn er sagt, dass die Offenbarung als Anticipation der eigenen Erkenntniss rascher gegeben habe, was die Menschheit sonst vielleicht erst nach langen Irrwegen gefunden hätte, ausserdem habe sie die populäre Form glücklich getroffen und damit auch den Massen sich zugänglich gemacht. Letzeres führt besonders der wackere Handschuhmacher Chubb aus, der immer „die frohe Botschaft für die Armen", die einfache, in den Reden Jesu so liebenswürdig sich zeigende Verständlichkeit und Allgemeinfasslichkeit betont, während die abstrusen Spitzfindigkeiten erst hinterher dazu gemacht worden seien. — Allein zu was eine transcendente Veranstaltung, um populär zu sein? Liess sich das nicht naturwüchsig noch viel

sicherer erreichen? Und zu was jene Anticipation, von der Locke spricht, und die, wie nach Celsus' Vorgang Mehrere bemerken, auch so noch recht gehörig spät gekommen wäre? Hatte gerade Locke im Streit der angeborenen Ideen sich gegen jede Extrazumuthung an die Natur verwahrt, gegen jedes Bequemmachen statt eigener Arbeit, so leuchtet die Konsequenz dieser ökonomisch haushälterischen Weltanschauung auch für die Offenbarung ein. — Der nächste Schritt ist daher, wie besonders die Religionsgeschichte zeigen wird, dass man der Offenbarung gar nicht mehr die, ob auch nur frühere und populärere, Lieferung eines substanziellen Stoffs zumuthet, sondern ihre Leistung nur in der Operation an dem immanenteigenen Vernunftstoff des religiösen Wissens erblickt. Sie hat ihn von Zeit zu Zeit (bezw. beim Eintritt des Christenthums) nur zu reinigen von fremdartiger Ueberwucherung; das Christenthum ist „as old as creation“, wie Tindal erklärt, und desshalb nur anzusehen als „republication“ der immanent-menschlichen, schlechthin vollkommenen Religion — ein Standpunkt, den im Grund schon Herbert mit seiner Degradirung aller Extraoffenbarung eingenommen hatte. Und darauf, nemlich auf völlige Entbehrlichkeit der Offenbarung kommt es natürlich auch hier bei Tindal und seinen Gesinnungsgenossen mit leichtester Konsequenz hinaus. Ist die Thätigkeit derselben nur noch jene Formalfunction, welche Locke's Philosophie zum Beispiel im Abstraktionsvermögen als der Raffinerie der grobsinnlichen Vorstellungen dem Geist als grundwesentliche Eigenthätigkeit vindicirt, zu was dann noch eine Offenbarung? Kann der Geist, dem doch wohl (durch Priesterbetrug) alle Verunreinigung der reinen Vernunftreligion zufällt, nicht auch von Zeit zu Zeit und besonders an epochemachenden Wendepunkten seiner Geschichtsentwicklung jene Reinigung selbst besorgen? Die Offenbarung ist sosehr nur Supplementsquelle, eine so unbrauchbare und bei genauerem Zusehn entbehrliche Hilfsmaschinerie, dass sie und ihr Ertrag die Unkosten der Inkonsequenz nicht deckt — es ist kaum mehr nöthig, dass ihr das Existenzrecht auch noch förmlich abgesprochen wird. Bedeutung hat sie als überflüssiger Nachtrag im Deismus schon lange nicht mehr.

Mit dieser formalen Quellenfrage oder dem Streit, ob Vernunft und Offenbarung oder Vernunft allein uns die religiösen Wahrheiten liefern, hängt der Natur der Sache nach eine andere

Misslichkeit und bald sich dialektisch erweisende Schwierigkeit eng zusammen: es ist die Frage, was denn eigentlich den spezifischen Gehalt der Religion ausmache, was denn eigentlich die Vernunft, wenn sie religiös thätig sei, Besonderes, von den Resultaten der andern schon bekannten Gebiete (Naturphilosophie und Moral) Verschiedenes produzire. Jene Zeit der Geistesentwicklung, in welche der Deismus fällt, sah sich überhaupt, wie wir wiederholt fanden, vor die prinzipielle Aufgabe gestellt, sich nur erst einmal zu orientiren, d. h. für verschiedene, schon lange de facto betriebene Disciplinen den psychologisch-erkenntnisstheoretischen Ort zu suchen. Besonders deutlich, wenn auch noch wenig glücklich, erweist sich das hinsichtlich der Mathematik, ebenso, doch schon mit etwas mehr Erfolg, bei der Moral und Aesthetik. Gebührt in diesen (drei) Beziehungen Kant das Verdienst, im Wesentlichen das entscheidende Wort gesprochen zu haben, so bleibt sogar er die Religion betreffend im Rückstand und weiss ihr „innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft“ den eigenen Bezirk noch nicht anzuweisen. Erst seine religionsphilosophische Ergänzung, Schleiermacher, erreicht das vom Zug der Zeit schon lang Intendirte und findet endlich der Hauptsache nach auch für die Religion die eigene unantastbare, gegen Einspruch gesicherte Heimath. Schon diess beweist zur Genüge die grosse, in der Sache selbst liegende Schwierigkeit gerade für diesen Gegenstand. Der neuere Rationalismus Schleiermachers und seiner Nachfolger fasst nemlich die Religion wesentlich als Vermittlung mit dem Absoluten, von dem man abhängig zu sein fühlt, in freibewusster Thätigkeit, oder als Erhebung des ansich seienden centripetalen Grundzugs zum gewussten Prinzip der Weltanschauung, zur gewollten Maxime des Handelns. Daraus ergibt sich, dass zwar das Gefühl die veranlassende Basis, der erste Berührungspunkt, keineswegs aber das Alleinige ist. Das Wechselspiel der seelischen Potenzen, welches wir immer als lebenswahrere Ansicht betonten, erweist sich ganz besonders hier. Der Gefühlsanstoss setzt sich fort ins Denken und Handeln; und zwar ist diess nicht bloss hintenherkommende Konsequenz, sondern grundwesentliche, zur Sache gehörige Aktualisirung, in welcher das *δυνάμει ὄν* des Abhängigkeitsgefühls zum energischen Dasein sich entwickelt. Wir finden desshalb Religion im Denken, mag diess gehen, auf welchen Stoff es will, wenn es nur nach Spinozas berühmtem Kanon geschieht „sub

specie aeternitatis“ (soviel als in Deo); schon der reine, interesselose Wahrheitssinn des ächten Forschers, der einen erhebenden Bann (obligatio-religio!) auf ihn übt, ist, und ob ihm auch vielleicht sehr unbewusst, die Eine formale Seite dieser höheren Denkweise. Noch leichter ist diess im Handeln zu zeigen, wo so mancher „Verbalatheist“ die Selbstwiderlegung nicht bemerkt, welche in seinem strengen kategorischen Pflichtgefühl eben von ihm geübt wird — denn um Namen streitet man sich ja nicht! Auf diese Weise angesehen erhellt, dass die Religion sozs. das Centralleben des Menschen ist, der aus der indifferenten oder sündigen Centrifugalität zum Mittelpunkt zurückkehrt (eine Einkehr, die bei vorangegangenem Bruch desshalb sehr treffend von der Theologie „Bekehrung“ genannt wird). Wirklich religionslose Menschen (wenn es welche gibt) sind daher tiefer angesehen stets excentrisch, ohne Boden und Halt in Leben und Wissenschaft, und ob sich ihr Dogmatismus auch einbildet, auf festestem „empirischem“ Boden zu stehen. Die vom subjektiven Centrum (dem Herzen als Ort des Kontakts mit dem objectiven Centrum) ausgehende Bewegung erstreckt sich aber dem physischen Blutlauf analog bis zur Peripherie, um alle Theile zu nähren und wärmen, mit Einem Wort zu beleben. Desshalb ist die Religion von Haus aus nicht als koordinirt den andern Functionen, sondern als allen superordinirt zu betrachten; sie liegt bei etwaiger Gebietstheilung innerhalb der Grenzen der Menschennatur nicht neben andern, sondern steht über ihnen als gleichbezogen zu Allen. In dieser Beziehung nimmt sie als Leben völlig die gleiche Stelle ein, wie die Philosophie als Wissenschaft gegenüber den Fachdisciplinen. Die Wissenschaft der Prinzipien entspricht dem Leben im principium essendi, daher die ewige Beziehung Beider, sei's freundlich, sei's (aus Missverstand) feindlich, daher die Möglichkeit, eine Substituirung der Einen für die Andre wenigstens zu versuchen (Neuplatonismus, Spinoza, Strauss), daher endlich, um hiemit wieder zu unserem speziellen Gegenstand einzulenken, dieselbe Schwierigkeit bei Beiden, die richtige Orts- und Gehaltsbestimmung zu finden: was überall ist, wird schwerer gefunden, als was einen einzelnen Platz einnimmt, oder wie es ein Deist mit massiver Derbheit ausdrückt: „Die Menschen sehen sich nach der Religion um, wie jener Mezger nach dem Messer, als er es in seinem Mund hatte.“ In jener Zeit des Deismus nun lautete die landläufige Definition kurzweg: Religio

est modus Deum cognoscendi colendique. Diess gibt, hölzern gefasst, wie es ja damals auch wirklich geschah, ein mixtum compositum von theoretischen und praktischen „Bestandstücken". Im Gegendruck nun gegen die theoretische Verknöcherung der Orthodoxie war der Deismus natürlich geneigt (hierin sich mit dem Pietismus berührend), viel grösseren Nachdruck auf das Moment des Praktischen zu legen. Diess nicht bloss in dem richtigen Gefühl, dass die Religion weit mehr Lebenssache, als kaltes Wissen sei, sondern zugleich wohl mit dem Nebengedanken, dass es der nur empiristisch gefassten Moral gleichfalls gut thue, wenn sie durch einige Anlehnung an die Religion mehr Halt bekomme und in der Höhe gewinne, was ihr in der Tiefe von Anfang an mangelte. — Was den materiellen Gehalt der Religion als eines Moments neben andern betrifft, ist es desshalb von Anfang bis Schluss die Anschauung des Deismus, dass dieselbe sei eine Moral mit theologischem Hintergrund oder die theologische Verbrämung und Garantie moralischer Bestimmungen. Auch hier wieder geht Herbert klar voran. Denn seine fünf, nicht eben sehr scharf logisch klassifizirten Sätze treffen in der That ohne Künstelei ziemlich genau mit Kants drei Ideen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zusammen, wie dieselben (bekanntlich von der Kritik der reinen Vernunft stark abweichend) in der K. der praktischen Vernunft sich ethisch-religiös gestalten. Was ich eben die theologische Verbrämung der Moral im Deismus nannte, ist bei Kant der „praktische Glaube" — wie man weiss, gleichfalls ein „Hintergrund", der sich, dem Horizont gleich, neckend hinausschiebt, sobald man ihm näher treten will. — Besonders klar sprechen Locke und Tindal diese Bestimmung der Religion aus. Die Hauptaufgabe der Offenbarung, meint Ersterer, ist die, dem Gesetz der Natur den verpflichtenden Urheber hinzuzufügen, es einzuschärfen durch verheissenen Lohn und Strafe, und überhaupt durch die wichtige Eröffnung der Unsterblichkeit (angeknüpft an das Messiasthum Jesu) ihm mehr Gewicht und Tragweite zu geben. Auch Tindal erklärt die Religion als Erfüllung der Pflichten gegen Gott und Menschen. Selbstzweck ist die Sittlichkeit, Mittel und Beihülfe hiezu die Religion, indem sie uns die Vernunft der Dinge, nach welcher zu handeln ist, als Willen Gottes zu betrachten lehrt. Der Atheist ist trostlos, der Abergläubische immer ängstlich, der Schwärmer wild verwirrt, der Bigotte in verderblicher Wuth; die wahre

Religion hält sich in der Mitte. — Es erübrigt noch, daran zu erinnern, wie Hobbes Religion und Kirche wesentlich vom politischen Gesichtspunkt aus, also moralisch betrachtet. Die Karrikatur zu seiner noch respektabeln Haltung liefert aber nach seiner Art wieder Bolingbroke, der mit cynischer Offenheit die Religion eitel als political expedient, als treffliche Regierungs- und Polizeimassregel bezeichnet. Sie sei von Anfang an für die philosophischen Gesetzgeber ein ausgezeichnetes Mittel gewesen, Gehorsam gegen die bürgerliche Regierung einzuschärfen. Natürlich sei es ihnen damit nicht so Ernst gewesen; sie haben sich aber zur klüglichen Erreichung ihres Zwecks den Massen akkommodirt, wie es noch heute eine jede weise Regierung thun werde. — In diesem niedrigen Pessimismus liegt nun aber sehr lehrreich die Lösung angedeutet, welche nach der Konsequenz der Sache Shaftesbury im redlich gemeinten Intresse der Moral zwischen ihr und dem religiösen Zusatz vornimmt. Anundfürsich scheint Theo- und Autonomie der Moral, wie es später formulirt wurde, nicht unvereinbar zu sein. Schon „Autonomie“ ist die Synthese der zwei Gegensätze Freiheit und Abhängigkeit (*αὐτός — νόμος*); widerspruchslos ist dieselbe aber, wenigstens schliesslich,*) nur dann, wenn man die Freiheitsbethätigung eben in der freien Anerkennung d e r a n s i c h s e i e n d e n Gebundenheit oder darin sieht, dass man „die v o n a n d e r s w o h e r g e g e b e n e Schranke zur selbstgesetzten macht.“ Eine treffliche Ergänzung des auf halbem Weg stehen bleibenden Kantianismus ist daher der bekannte, meist nur als pathetische Phrase aufgefasste Vers Schillers: „Nimm die Gottheit auf in deinen Willen Und sie steigt von ihrem Weltenthron“ — nichts anderes, als der Prozess, in dem Theo- und Autonomie ihre rationale Synthese finden. Nun sahen wir eben, dass eine solche Vermittlung von Freiheit und Abhängigkeit genau das Wesen der Religion sei. Schon hieraus ergibt sich, wie wenig (spekulative!) Moral und Religion unvereinbare Gegensätze, wie nahe sie vielmehr in der That verwandt sind, ohne dass sie nach dem Obigen sich decken. Der hier besonders in Betracht kommende Einfluss der Religion auf die Moral bestünde (um noch einmal an ein Wort des Kantianer Schiller, an die satyrischen Distichen „Pflicht und Neigung“ zu erinnern) wesentlich darin, die Starrheit der abstrakten (von

*) vgl. S. 316.

ihrem Hintergrund gelösten) Pflicht zu erwärmen und zu erweichen durch Neigung, so dass gerne und freudig geschieht, was absolut geschehen muss. Vermöge dieser Erwärmung ist die Religion „comble" oder Krönung der Moral, wie Leibniz treffend sagt, nur dass man beim Ethischen nicht stehen bleiben darf. Die Gefahr eudämonistischer Heteronomie durch diess Hereinkommen der „pathologischen" Neigung verschwindet, ob auch nicht für die gemeine und vulgäre Empirie, so doch für den höheren Standpunkt — den aber die wahre Religiosität auf jeder sonstigen Bildungsstufe einnimmt; sie verschwindet, sage ich, insofern als das Absolute und kein Relatives, kein Etwas neben andern Wesenheiten empirischer Art Ausgangspunkt und Ziel jener Neigung ist. Um Spinozas Terminus freilich in etwas verändertem Sinn zu brauchen, der amor Dei intellectualis ist nicht egoistisch und nicht pathologisch; die Grösse des Objekts erweitert die Schranken des selbstischen Individualismus, die Heteronomie fällt weg, sobald man sich das Absolute wieder nicht als eine ἕτερον koordinirter Art imaginirt, das, wie so vieles Andere, auch Pflicht, Gesetz, ordo moralis ordinans u. s. w. nur neben und ausser sich hätte, statt eben das absolute Einheitscentrum all dieser disjecta membra unserer unvollkommenen Reflexion zu bilden. — Freilich da diess meist, und selten bloss in harmlos unvermeidlichem Phantasieschematismus, sondern vielfach mit wirklicher Verunreinigung der Moral geschieht, so dass auf der Brücke übel verstandener Religiosität Selbstsucht und lohndienerischer Eudämonismus einzieht, hatte Shaftesbury (hierin völlig auch mit Kant harmonirend) ein gutes Recht, wenn er so energisch zunächst für religionsfreie Reinheit des Ethischen einsteht.*) Das grösste Prinzip der christlichen Religion, aber freilich nur, wenn man sie von allen und jeden Auswüchsen und Zuthaten der Zeit oder auch Akkommodationen an die Zeit reinigt, ist nach ihm die Liebe. Die Liebe aber ist ihrem Wesen nach selbstlos, unintressirt, ohne Eigennutz; sonst hört sie auf, Liebe zu sein und wird alsbald schnödeste Heuchelei. Das bessere ideale Ich im Menschen (our real and genuine self) hängt selbstlos am Guten; es kann nicht anders als dieses lieben und das Schlechte hassen, mag ihm diess Vorteil oder Nachteil brin-

*) vgl. zur selben Zeit Bayles Auseinandersetzung über die viel bessere Moral der Atheisten.

gen — darnach frägt gerade der wirklich grosse edle Karakter gar nicht, er verachtet solche Nebengedanken und sieht allezeit nur vorwärts auf das Eine, was in sich Werth hat. Die heiligsten Gestalten sind solche Beispiele von der höchsten Verachtung aller egoistischen Rücksichten, von der Bereitwilligkeit, ohne Vergeltung zu leiden um Anderer willen, von einer wahren Sehnsucht, um dessenwillen, was edel und gut ist, selbst vom Leben und Sein zu scheiden. Die Ethik wird, wie er mit deutlichem Blick auf die empirisch-christliche Moral ausführt, nur entweiht und verdorben durch das Hereinziehen von Lohn und Strafe, und ob dieselben auch zur Verschleierung des gemeinen Eudämonismus in die Transcendenz des Jenseits gerückt werden, um wie die Berge im blauen Abendschimmer ihre harten Formen zu verlieren. Zu was diese künstliche und plumpe Maschinerie? Ist doch das Diesseits schon ein System schöner, auch moralischer Gesetzmässigkeit und Harmonie, eine beste auch sittliche Welt, wo Alles seinen Lohn und seine Strafe alsbald in sich selber trägt. Der Blick, der, wie ein Diener auf das Trinkgeld, nach dem Jenseits schielt, verderbt die Handlung im Momente ihres Geschehens und erzeugt überhaupt eine naturwidrige Anschauung und Lebensweise, indem man sich nirgends ganz und voll darlebt, sondern immer mehr als halb abwesend ist. — Wie musste diese ascetische Zerrissenheit einem Mann zuwider sein, dessen Ideal das ästhetisch in sich geschlossene, ungebrochen schöne Hellenenthum mit seiner Lebensfreude, seiner immanenten Kalokagathie war. Und wie berechtigt ist nicht seine Opposition gegen jene, den hohen Namen der Religion schändenden Ausgeburten der, weil lohn-, so nicht minder rachsüchtigen Gemeinheit, welche sich beinahe damals noch am Scheiterhaufen der Ketzer als an einem „actus fidei“ ergötzte, welche später vom Staat zu einer kleinen Prolongation genöthigt, im künftigen Anblick der Höllenqualen der „Gegner“ den schönsten Lohn der Frömmigkeit erwartete.*) Je aufrichtiger eine wahrhaft edle Natur wie Shaftesbury die ächte Religion schätzte, desto grösser auch das Recht bei ihm, mit den bittersten Worten ihre schmachvollen Aftergebilde, ihre teuflischen Karrikaturen zu geisseln! Von diesen, leider noch heute gültigen und triftigen Gründen

---

*) vgl. das harte Wort Feuerbachs: Die Hölle ist das hypostasirte Gallenfieber der Orthodoxie!

aber auch abgesehen, konnte die Konsequenz der damaligen Entwicklung nicht umhin, die von Shaftesbury innerhalb des Deismus am entschiedensten vertretene Phase einer religionslosen Ethik nach früherem Schwanken zu erreichen. Gieng doch der Zug der Moral, wo sie in England für sich allein behandelt wurde, von Anfang an so entschieden auf reine Immanenz, auf pure, antikirchliche und damit dann auch antitranscendente Natürlichkeit. Die Art, wie wir innerhalb der Religionsphilosophie diese Konsequenz verlassen sahen, war, äusserlich und mechanisch, quantitativ hölzern statt qualitativ dynamisch gehalten wie sie uns erschien, in der That eine Konzession von völliger Unhaltbarkeit. Ist Gott, wie Bolingbroke als enfant terrible es cynisch verräth, nur noch der Büttel der Moral, — nein, dann wird besser von ihm geschwiegen — um seiner selbst, wie um der armen Moral willen!

Freilich, für die Religion ihrerseits ein böses Resultat! Schon ist ihr die Offenbarung als spezifische, Neues gebende Quelle genommen; jetzt droht ihr zu dieser formellen Einbusse auch noch durch Entziehung der Moral die materielle Gehaltlosigkeit. Denn was ihr als Ergebniss dieser ersten, religionsphilosophischen Betrachtung hienach noch bleibt, das sind nur die paar dürftigen theoretischen Sätze über die transcendenten Dinge, welche die natürliche Vernunft eruirt. Und das ist die Vernunft des Empirismus! Zäh hat sich zwar nach seiner Art ihr Dogmatismus hierin bis zum Schluss erhalten, zäh vorgegeben, das Unerfahrbare auf dem Weg der Erfahrung erfassen zu können. Aber wie lange wird es währen, bis ein Stärkerer über ihn kommt? Um in der Religionsphilosophie theologisch zu reden: die Füsse derer, die ihn hinaustragen, stehen schon vor der Thüre!

Dass in der konkret-religionsgeschichtlichen Betrachtung, zu der wir uns hiemit wenden, Herbert gleichfalls so lebhafte, andauernde Nachahmung und Fortsetzung gefunden, könnte uns zunächst Wunder nehmen. Denn sollen wir als Grund dieser Erscheinung etwa einen lebhaft entwickelten historischen Sinn jener Zeit annehmen? Ja und Nein! Nein, sofern selbige Periode der Geistesentwicklung des tieferen Verständnisses für geschichtliche Fragen und deren wahrhaft wissenschaftliche Behandlung vielmehr in hohem Grad ermangelte. Ein abstrakt-doktrinäres Denken war ihre Grundsignatur; in beinahe altkluger und hofmeisterlicher Weise vom Standpunkt der so erleuchteten

Gegenwart aus zu reflektiren und Alles nach dem Tagesmass zu messen, war ihre Unart, wäre es nicht eine historisch-dialektische Nothwendigkeit jener Stufe gewesen. Man denke an den französischen Klassizismus der Literatur: Da stolziren Damon, Daphne, Chloë und andere Griechenkinder behaglich im Reifrock und Allongeperrücke, und selbst die zahllosen Uebersetzungen, in welchen jetzt die Alten der allgemeinen Theilnahme vorgeführt werden, lassen von dieser modischen Verbesserungssucht nicht ab. Dryden proklamirt offen den Grundsatz, die alten Dichter seien so zu übersetzen, wie sie als Engländer gesprochen haben würden; und Pope meint, in seiner berühmten Homerübersetzung seinen Dichter nach dem ausgebildeteren Geschmack des eigenen Zeitalters verfeinern, der Homerischen Erhabenheit zugleich Ovidische Anmuth geben zu müssen.*) — Nicht besser war es auf andern Gebieten, um nur an die Moral und Staatslehre zu erinnern. In ungeschichtlicher Gewaltsamkeit mit der Tradition einer natürlichen Entwicklung brechend drängte man Hals über Kopf der wirklichen oder vermeintlichen Quelle zu, dort einen Jugendbrunnen, wo nicht gar das längst entschwundene goldene Zeitalter zu finden. — Auf der andern Seite ist es aber — widerspruchsvoll wie die Zeit gleich allen frischgährenden war — nicht zu verkennen, dass hart neben diesem abstrakten Doktrinarismus die conditio sine qua non alles historischen Forschens aufs Kräftigste entwickelt war, ich meine den überaus regen Sinn, das warme, fast heisshungrige Intresse für die bunte Mannigfaltigkeit der eben erschlossenen Erfahrung, welche gegen das farblose Nivellement des geschichtsfeindlichen Mittelalters wohlthuend kontrastirte. Und dass man die Stofffülle nicht blind, sozusagen notizen- und chronikenhaft bloss hinnahm, dass man energisch, wo nicht gewaltthätig einen rationalen Massstab der Beurteilung anlegte, war gleichfalls nur insofern noch nicht ächt wissenschaftlich, als es ein der Sache fremder und aufgezwungener, nicht der immanent-eigene, geschichtsdialektische Kanon war, zu dessen Erkenntniss erst eine spätere Zeit fortschritt. — Für das reiche Feld der Religionsgeschichte speziell war der Blick durch eine, scheinbar ganz entlegene, in Wahrheit aber weit und auch bis hieher tragende Entdeckung der Neuzeit geöffnet worden; es ist diess der Ko-

*) vgl. Hettner engl. Lit.-Gesch. 235 u. sonst.

pernikanismus und seine von der Kirche so scharfsichtig geahnte Konsequenz für die Theologie. Mit dem Wegfallen der Geocentrizität erweitert sich der seither naiv-dogmatische Gegensatz: Gott — Erde und wird erst zu dem andern: Gott — Welt. Mit der relativen Absolutheit der Erde (und des Menschengeschlechts) aber fällt nothwendig auch die vom plastischen Vorstellungsstandpunkt der Theologie behauptete Absolutheit des Christenthums, diess wenigstens insofern, als man bisher sozusagen alles Lebensinteresse Gottes (und der Trinität) in merkwürdig dürftiger, ja ärmlicher Weise auf die eng und enger werdenden biblischen Offenbarungskreise konsignirt hatte, wähnend, der, welchen „der Himmel und aller Himmel Himmel nicht beschliessen“, habe im Wesentlichen Jahrtausende lang nur ein Auge und Herz für Palästina und etwa noch die Ufer des mittelländischen Meers auf unsrer Erde, diesem Atom im Weltenraum, gehabt. Ohne auf weitere, ansich auch müssige und nur etwa gegenüber zu dürftigen Begriffen regulative Spekulationen in dieser Hinsicht näher einzugehen, sah man sich wenigstens auf der Erde selbst veranlasst, die anererbte intolerante Exklusivität hinsichtlich der „nichtgeoffenbarten“ wildwachsenden Religionen fahren zu lassen, wie dieselben sowohl durch die Renaissance des klassischen Alterthums, als durch die Seefahrten und Entdeckungen des 15ten Jahrhunderts (nach dem phantastischen Dämmerlicht der Kreuzzüge) mit sammt einer gleichfalls ungeahnten aussereuropäischen Kultur erschlossen und nahegelegt worden waren. Man begann sie mit Intresse, ja bald sogar, der Abwechselung halber, mit Vorliebe und Parteilichkeit zu betrachten und als wesentlich koordinirte, lange stiefmütterlich behandelte Kinder der Einen vernünftigen (oder unvernünftigen) Menschennatur anzusehen.

Ja und Nein ist hienach die Antwort auf die Frage, ob wir den Grund der so lebhaften religionsgeschichtlichen Bewegung innerhalb des Deismus in der Stärke des historischen Sinnes jener Zeit zu suchen haben. Hieraus ergibt sich aber sogleich auch das Wie? ihrer Behandlung, der Hauptkarakter, den sie zeigt. Sie ist wesentlich tendenziös und hat immer einen so oder anders gewendeten Nebengedanken. Die abstrakt-religionsphilosophischen Sätze sollen hier ihren Beleg und Halt empfangen. Einer dort ob auch verdeckt getriebenen blossen Spekulation apriori, bei der man nie ein ganz gutes Gewissen haben konnte,

bot sich jetzt als willkommene Erholung das reichste Feld der Beobachtung und Induktion, ja vermöge des nie ruhenden Prozesses beinahe ein Analogon des Experiments in religiösen Fragen. Letzteres namentlich hatte man auf andern Gebieten künstlich herstellen müssen, um der Sache auf den Grund zu kommen und sich selbst von allen anhaftenden Vorurteilen, der Wucht langer Angewöhnung freizumachen. Ich erinnere auf theoretischem Gebiet an die, solchen Zwecken dienenden Robinsonaden*) als Versuchen einer populären Geschichtsphilosophie und genetischen Definition ab ovo; auf praktischem Boden war es, wie wir fanden und es bezeichneten, die Betrachtung moralischer Verhältnisse aus der Vogelperspektive oder durch die fremde Brille fingirter Reisenden.**) Nun eben diesen hochwichtigen Dienst der vorurteilsbefreienden, eine parteilose Abstraktion vom Eigenen ermöglichenden Standpunktsveränderung hoffte man, und gewiss mit Recht, von der Religionsgeschichte selbst und ohne alle künstelnde Nachhülfe geleistet zu erhalten. Die auf den ersten Blick bemerkbare Verwandtschaft der einzelnen Religionen unter sich und schliesslich mit dem Christenthum, wie nicht minder ihre Verschiedenheit wurde als überaus lehrreiche Erscheinung, als ein des gründlichen Forschens vollwürdiges Problem sogleich geahnt.

Dem mathematischen Karakter jener Zeit entsprechend ist nemlich ein Gegensatz von Quantitätskategorien der leitende Grundgedanke auch hier. Wie verhält sich Religion und Religionen, wie erklärt sich Einheit und Vielheit derselben? Die Vielheit ist empirische Thatsache, selbst innerhalb des Christenthums noch weiter nahegelegt durch den erbitterten Streit der Konfessionen und Partikularkirchen. Die Einheit aber ist noch mehr als bei der Moral die Forderung der Idee, da sich schliesslich jede Religion auf das Eine Absolute bezieht. So liegt denn hier ein Räthsel, eine Aporie vor, welche Lösung verlangt und eine Ausgleichung jenes Gegensatzes zuerst in abstrakter, das Christenthum mitberücksichtigender Weise fordert.

Lag es sonst in der Natur des Empirismus, mehr Auge und Sinn für die neue Erscheinung der Vielheit zu haben und gleich bei dieser stehen zu bleiben, so sprach hier doch die auf Ein-

*) vgl. Band I. S. 10ff.

**) vgl. S. 239.

heit und Identität weisende Idee zu laut, um nicht für die Religionen von ihr wenigstens auszugehen und solang als möglich daran festzuhalten. Herbert, als Rationalist zugleich optimistisch gesinnt und an der Findbarkeit des Wahrheitskerns mit Nichten verzweifelnd, bringt diess sehr entschieden zum Ausdruck, indem er seinem Buch, trotz des bunten Inhalts, gleich den singularen Einheitstitel „de religione gentilium“ an die Stirne heftet und dadurch sein Absehen verkündet. Damit harmonirte, wie wir sahen, die Ausführung, welche unverzagt die Permanenz der 5 Grundwahrheiten in den dunkelsten Zeiten von Heidenthum und Christenthum aufrecht erhielt und sie als einen Fels hinstellte, dem die Wogenbrandung der Zeit zwar viel Schlamm und Seegras auflädt, dieselben aber ab und zu auch wieder herunterspült. — Im wesentlichen musste diess die herrschende Ansicht bleiben, je mehr man auf die blosse, also identische Vernunft als Religionsquelle rekurrirte, während das Aufgeben dieses philosophischdogmatischen Standpunkts für die Religion mit dem Verzicht auch auf rationale Einheit der geschichtlichen Religionen nothwendig zusammenfällt. Inzwischen fand Herbert's religionsgeschichtlicher Optimismus, wenn ich es so nennen darf, seinen bedeutendsten Vertreter in Tindals „Christianity as old as the creation“, der hiermit die kernhafte Identität der heidnischen Religionen nicht bloss unter sich und zu aller Zeit, sondern auch mit dem Christenthum und dessen Differenzirungen, und zwar durchaus in dem guten Glauben an die schlechthinige Vollkommenheit und Imperfektibilität der natürlichen Religion verfocht. — Je stärker man aber die immanente und perennirende Einheit der Religionen im Kern betonte, um so schwieriger, aber zugleich unerlässlicher erschien es, nunmehr auch die grosse Verschiedenheit der Erscheinung und Schaale zu erklären, ob man nun zunächst theoretisch die Mannigfaltigkeit der Bilder und Symbole für den einfach reinen Gedankengehalt, oder die der Riten und sodann der kirchlichen Organisationen für die nicht minder einfachen praktischen Grundmomente in's Auge fasste. — Beides kommt dem neueren Rationalismus nicht nur nicht unbegreiflich, sondern sogar nothwendig und höchst natürlich vor. Ist die Religion das Innerlichste des Menschen und jedenfalls in diesem Sinn immanent, so hat sie ebendamit den kräftigen Trieb sich zu äussern. Denn eine blosse causa immanens non transiens ist eine todte Halbheit. Der zu Grund lie-

gende **Gefühlsinhalt** als übersinnlicher wird sich zunächst schematisiren in sinnlich-phantasiemässigen Anschauungen, damit das Unfassbare einen „Sinn" bekomme, soweit diess überhaupt möglich ist und nicht immer ein nur erst symbolisch angedeuteter Rest übrig bleibt, der zu neuen Versuchen spornt. Die **Form** des Gefühls als des der Abhängigkeit, der schlechthinigen Passion, ruft hervor die entsprechende Reaction, um Abhängigkeit und Freiheit in Riten und Ceremonien auszugleichen, unter denen das Opfer als Hingebung das natürlichste und bezeichnendste ist — wir können es geradezu das symbolische Monogramm aller Religionen nennen. — Nun stehen aber als Mittel dieser theoretisch-praktischen Schematisirung und Symbolisirung nur die anderweitigen Anschauungsformen zu Gebot. Auf den identischen Grund tragen sich die verschiedenen Lokalfarben auf, wie in der nicht bloss parallelen, sondern sogar wechselwirkenden Sprachbildung*)! Religiöse Inspiration (in diesem weitesten Sinn) und Nationalanlage oder Aufgabe, bezw. nationale Situation korrespondiren einander. So ergeben sich mit Nothwendigkeit differente auch religiöse Volkstypen, und wäre selbst, was übrigens falsche Abstraction ist, die natürlich nur sachlich, nicht zeitlich vorausgehende Basis eine für die ganze Menschheit schlechthin identische. — Jetzt schreitet aber, nicht bloss durch die Volks- und Stammesgemeinschaft nahegelegt, in welcher jedes kräftig gleiche Leben diess auch zum Ausdruck bringen will, sondern noch mehr durch die Einheits- und Verbindungskraft des Absoluten als Objekts der Religion jener Projektionsprozess des Inneren noch weiter fort.**) Die in sich identische Volksreligiosität organisirt sich als Nationalkirchengenossenschaft und empfindet hierdurch noch mehr als zuvor das Bedürfniss fester, die individuelle Existenz der Korporation wahrender Formen oder Schaalen. Hiermit ist an sich noch keinerlei gegenseitige Feindschaft gesetzt, sofern sich ja die verschiedenen, einander ergänzenden Typen als Radien ohne Kollision zu dem Einen Centrum bewegen können. Doch liegt noch weit mehr als bei den politischen Nationaltypen des Einen Menschen-

*) Im Begriff des „μυθολογεῖν" treffen beide Prozesse zusammen.

**) Daher die handgreifliche Inkonsequenz, dass sich sogar die Humanität des Freimaurerthums zu einer Gesellschaft mit recht dickfarbigen Gebräuchen organisirt, dass sogar die kirchlich unsozialen Quäcker nicht umhin können, doch wieder eine Sektenkirche zu bilden!

geists hier die Kollisionsgefahr nahe. Die Beziehung zum Absoluten kann leicht durch naheliegende Begriffsverwirrung absolutistisch, tyrannisch-exklusiv, mit Einem Wort intolerant machen. Daher bekanntlich bei der lebhaftesten Beziehung zu demselben die Gefahr am grössten ist, ohne dass man desshalb die Toleranz der Heiden (z. B. der Römer) ohne Weiteres als blossen Vorzug rühmen darf. Indolente Karaktere sind auch im Ethischen weit traktabler, als energische, scharfausgeprägte; sind jene aber desshalb schon besser? — In dieser Weise lassen sich die Erscheinungen der Religionsgeschichte, Einheit und Vielheit, letztere nicht bloss als ruhende, sondern zugleich als bewegte und streitende recht wohl begreifen, ohne dass ein ridere oder lugere et detestari nöthig wäre. Freilich der philosophischen Religionsgeschichte des Deismus lag nichts ferner, als eine solche wahrhaft historisch-philosophische Deduktion des viel späteren Rationalismus. Denn es fehlte zum Voraus aller Sinn für deren Grundgedanken, die lebendige Dialektik des Inneren und Aeusseren. Blieb man nicht geradezu beim Aeusseren stehen, so stellte man wenigstens beide Seiten in unvermittelter und abstrakter Aeusserlichkeit neben einander, ohne sie, zum Schaden Beider, zusammenbringen zu können. Um nur an Einiges zu erinnern, so war es z. B. für ein tieferes Verständniss der religiösen Theorien von bedenklicher Vorbedeutung, wie anderwärts bei der Vorstellung oder dem Trieb als vermeintlich letzten Elementen und schlechthin Gegebenem stehengeblieben wird, ohne sie nach unten oder oben weiter zu verfolgen und dabei zu erkennen, wie der selbstthätige Gedanke (bezw. Wille) schliesslich doch Ausgangspunkt und Ziel ist, während jene auf diesem Weg nur die erste Projektion und Schematisirung repräsentiren. Für ein Verständniss der religiösen Organisation in der Kirche aber ist eine schlimme Vorschule die Behandlung, welche Recht und Staat unter den Händen des damaligen abstrakten Doktrinarismus erfahren: einerseits das farblos Rationale, ein Alleweltsrecht und eine Staatstheorie für überall, andererseits das, was Farbe und Leben giebt oder die differentia specifica setzt, nur als rohempirischer, ganz äusserlich angebrachter Zusatz gefasst, keinerlei Versöhnung und Vermittlung von Idealem und Realem, von Abstraktem und Konkretem. Wie hätte es demnach bei den noch viel schwierigeren Fragen der Religionen und Kirchen anders oder besser sein können? Es

war sogar nothwendig noch viel schlimmer! Nur leicht und schüchtern finden sich im Anfang einige Ansätze zu wirklich geschichtsphilosophischer oder psychologischer Erklärung des Differenten und Irrationalen in den Religionen. Namentlich den verdienstvollen Herbert sahen wir zuerst einen frischen Anlauf dazu nehmen, wenn er in wirklich feiner Weise die Bilderreligion besonders des Gestirndiensts ableitet und als harmlos vertheidigt. Aber bald bricht er die Konsequenz ab und schlägt das Thema laut an, das fortan noch weit stärker fortklingt: Alle über jenes Mass des Natursymbolischen hinausgehenden doktrinellen und rituellen Zusätze sind im Heidenthum und Christenthum lediglich das Werk einer bewusst betrügenden, selbstsüchtigen Priesterkaste. Aehnliche Spuren ruhigerer Anschauung hart neben leidenschaftlicher Polemik gegen die „Priester" finden wir z. B. bei Toland, wenn dieser für die Verunreinigung speziell des Christenthums die der historischen Kontinuität halber kaum vermeidliche Akkommodation an Judenthum und Heidenthum erwähnt. Oder Shaftesbury will als Optimist daneben so billig sein und zugestehen, dass die „Betrüger der Menschheit" in erster Linie Selbstbetrogene d. h. Schwärmer waren, was Blount psychologisch zu erklären anhebt, indem er den natürlichen Wunderhang namentlich von Weibern und Kindern betont, der überall mehr sehen will, als natürlicher Weise da ist, und eine oft erzählte Fabel schliesslich in allem Ernst selbst glaubt. — Allein wie gesagt, das sind nur vereinzelte, nie konsequent durchgeführte Zugeständnisse, neben welchen die tiefe Erbitterung des allgemeinen Pessimismus in diesem Punkt nur um so greller absticht. Schnöd bewusster, auf die niedrigsten Motive basirter Priesterbetrug ist die herrschende Theorie, von der die Philosophen, Dichter und Politiker nur wenig abbekommen, wenn sie je genannt werden. Auf dem Uebergang steht noch Blount, indem sein bitterer Pessimismus so gross ist, dass er nicht die Priester allein, sondern die gesammte Menschheit trifft. Dieselbe ist nach ihm, was er als Kern aller Lebensweisheit ausspricht und besonders in der schon durch den Titel verständlichen Schrift „Gross ist die Diana der Epheser" ausführt, grundschlecht, verrätherisch, falsch und egoistisch. An das knüpfen die noch selbstsüchtigeren Priester an. Weil die Menschen meist bösartig sind und einander keinen freiwilligen Gefallen thun, so hielt es nicht schwer, auch Gott so vor-

zustellen, als ob vor ihm, wie vor den orientalischen Fürsten, Niemand mit leeren Händen erscheinen dürfte. Daher allein kommen die Opfer, von den Priestern als Braten eintragendes Institut natürlich befördert, von ihnen, die wie Schweine am Trog sich durch die menschliche Thorheit unterhalten und bereichern. — Toland, früher katholisch, daher wohl so gereizt, beginnt dagegen seine deistische Wirksamkeit mit einer speziellen Schmähschrift gegen die Hierarchie als „Stamm Levi“, der unter allen Plagen und Geisseln der Menschheit die ärgste sei. Auch hier wird, wie der Titel andeutet, vornemlich die materielle Ausnützung durch die Priesterschaft gegeisselt, welche scheinbar und dem Prinzip nach ohne Erbe (ἄκληρος) doch recht gut zu dem Ihrigen zu kommen wisse. Aehnlich eifert Woolston, durch persönliche Erfahrungen so verbittert. Er meint, man müsse das kirchliche Geschmeiss aus dem Hause Gottes jagen; es seien Miethlingspriester, um Tausende jährlich dazu gemiethet, Alles zu glauben, Buchstabenknechte, Verehrer des apokalyptischen Thiers und des Antichrists. — Für den parallelen Vorwurf der Herrschsucht war schon damals Samuel eine beliebte, naheliegende Zielscheibe, wenn z. B. Morgan zur Königssalbung Davids bemerkt: Kann Jemand das lesen und so blöde sein, um sich einzubilden, dass er die Hand Gottes sehe, wo nur der gespaltene Teufelsfuss des Pfaffenbetrugs hervorlugt? u. s. w. Dass Bolingbroke bei seiner theoretisch-praktischen Menschenverachtung das Mass voll macht, kann nach den von ihm bereits mitgetheilten Proben kaum mehr Wunder nehmen. Interessant ist nur der entschiedene Fortschritt zum Vernünftigeren, von dem sich weiter machen liess, dass nemlich jetzt auch die (idealistisch-platonischen) Philosophen zu gleichen Theilen mit den Theologen das Ihre bekommen. Diese sind Betrüger, jene nicht minder schuldige eitle Narren. Die Theologie ist das eigentliche Verderben der Religion, die Pandorabüchse allen Uebels, das Reich der Finsterniss, welches man fliehen muss. Sie ist ebenso schwach, als wahnsinnig und betrügerisch. Zurück mit ihr zum reinen Evangelium, wie Bako es mit den Philosophen machte, die er von der bombastischen Scholastik zur Natur sandte. — Um mit einer etwas heitereren Popularisirung dieser schweren Vorwürfe zu schliessen, führe ich (nachdem Butlers Hudibras schon genannt ist) die für die ganze Erklärungsweise typischen Verse bei Toland noch an, welche also lauten:

Erst war die Religion natürlich, leicht und klar;
Doch Fabeln machten bald sie schwer und wunderbar.
Man führt den Opferdienst und viel Gepränge ein;
Die Priester wurden fett, das Volk ward arm und klein.*)

Fragen wir nach dem Grund dieser ungewöhnlich leidenschaftlichen Erbitterung, so liegt er neben den von keinem Wahrheitsfreund geleugneten Fehlern des Klerus und der Geistlichkeit zu aller Zeit hier zunächst in den speziellen geschichtlichen Verhältnissen, welche dem Deismus vorlagen. Das wirklich tief karakter- und gewissenlose Benehmen der Kirche in den religiös-politischen Streitigkeiten jener Tage, das Buhlen nach Gunst der Gewalthaber, verbunden mit masslosem Missbrauch derselben, die Tendenz, sich womöglich immer schon als die ecclesia triumphans zn geriren, der schmähliche Materialismus der hiermit zusammenhängenden englischen Sinekuren und Pfründen mit ihren sinnlosen Einkünften ohne Leistungen, das feige Schweigen bei wirklichen Schäden (z. B. der schamlosen Bühne in der Restaurationszeit, bis allerdings doch noch ein Geistlicher Collier die Ehre des Stands rettete), verbunden mit pöbelhaftem Toben bei indifferenten Lehrfragen oder vollends bei Machtinteressen — all das musste auf jeden ausserhalb des Standes Stehenden den widerlichsten Eindruck machen, nachdem Deutschland, Frankreich und England eben in grossen Zügen die furchtbaren Schrecken der Religionskriege erfahren hatten. Und war abgesehen hiervon die deistische Forschung von selbst mehr und mehr auf das Ergebniss gekommen, die Religion um ihrer Reinheit willen von der Kirche sogut wie ganz zu trennen, was blieb dieser letzteren dann überhaupt noch, als eine Schaale ohne jeglichen Werth, ein caput mortuum. Des idealen Gehalts und höheren Zwecks entkleidet erschien sie lediglich als ein System höchst relativer, ja sogar gemein-egoistischer Zwecke und Massregeln, als Depositärin eitel der Schlacken oder der Hefe. Ist aus geschichtlichen Gründen, wie wir in der Moral sahen,**) das 17te Jahrhundert überhaupt eine Zeit des Kampfs um das Dasein, also des Egoismus, was lag näher, als eben denselben Geist auch in der schon durch das Uebrige entgeisteten Religion zu argwöhnen? — Schliesslich hat freilich die bittere Kritik,

*) s. Hettner, engl. Lit.-Gesch. S. 170.
**) vgl. S. 250, 347.

welche damals und so oft über Kirche und Geistlichkeit ergeht, noch einen letzten, tieferen Grund. Ich meine natürlich nicht, wie es sich die Vertheidigung häufig gar zu leicht macht, die Irreligiosität, die vorgeblich in der Welt fast allein herrsche und in jenen Vorwürfen sich ungerechten Ausdruck gebe. Allerdings dürfte die negative Polemik sich oft auch durch etwas mehr positiv religiöses Verständniss und Interesse legitimiren; in der Hauptsache aber hat sie ein tiefbegründetes ethisches Recht, gerade in Religionssachen doppelt scharf und unerbittlich zu Gericht zu sitzen. Ist die Religion das Innerlichste des Menschen, so wird die Veräusserlichung nirgends störender und widriger, nirgends ein schreienderer Widerspruch sein, als eben hier, zusammengefasst in dem häufigsten, stets wiederkehrenden Vorwurf der Heuchelei, eben der Simulirung eines nicht vorhandenen Innern in bloss Aeusserlichem, der bewussten Schaale ohne Kern. Nur ist die Kritik allerdings mit dem Moment des „Bewussten" zu bald und abstrakt bei der Hand, wie Locke contra Kartesius bei den „angeborenen Ideen". Sie übersieht, schnell fertig mit dem Wort, die unendlich vielen, fein nüanzirten Stufen zwischen harmlos unbewusst und teuflisch bewusst. Sie vergisst vor Allem die oben deduzirte absolute Nothwendigkeit, nach welcher sich das Innerliche der Religion Aeusserung und Gestalt geben muss, sie achtet endlich nicht auf die verschiedenen Momente (wie Konservatismus, Paedagogie und drgl.), welche zunächst mit Recht hereintreten und erst in der Ausartung sozs. den ununterbrochenen Blutlauf zwischen Centrum und Peripherie, zwischen Kern und Schaale stocken machen. Aus der grossen Schwierigkeit der Sache, weit weniger aus irrationaler, unbegreiflicher Schlechtigkeit der jeweiligen individuellen Träger, welche ja an sich dieselben Menschen sind, wie andre, dazu noch überdiess aus der eminenten Publizität ihres Wirkens, welche aller Kritik sich selbst blossstellt, ja in der Vorhaltung des sittlich-religiösen Ideals für Alle den kritischen Spiegel auch für ihr Privatleben gleich zur Hand schafft, aus all dem stammt es also, ruhig und philosophisch angesehen, dass Klerus und Geistlichkeit einem schwereren Gericht unterliegen, wenn diess auch nicht immer so masslos bitter ist, wie aus obigen berechtigten, wie schiefen Gründen beim Deismus. Während wir in der Moral nur einzelne blasirte Stimmen (wie Mandeville und Genossen) hören, die es wagten, alles Ethische

auf subjektiv-willkührliche Macherei, sei es Erziehung oder Politik, zurückzuführen, so ist diess hier in der Religion die allgemeine Stimme. Denn was will jener ärmliche Vernunftrest, jener minutiöse Kern neben der dicken Verschaalung, der wirren Ueberwucherung durch Menschenschuld noch besagen? Alle religionsgeschichtliche Entwicklung jedenfalls, welche die ewig identische schmale Basis verbreitert, ist hiemit nur Verschlechterung, nur schnöde Verderbniss, die Vielheit ist neben der verschwindenden Einheit Unsinn!

Nach dieser allgemeinen Erörterung über Einheit und Vielheit der Religionen handelt es sich nun noch kurz darum, in konkreterer Weise zu reden d. h. auszugehen von der Religion, welche praetendirt, eben jene Einheit realisirt zu haben als „absolute“ Religion, und nun zu sehen, wie die anderenkonkreten Erscheinungen sich zu ihr stellen. Wie verhält sich das Christenthum zum Heidenthum (incl. Muhammedanismus und Judenthum)? Schon Herbert hatte es, obwohl als Anfänger nur erst leicht und vorsichtig, mit in Betracht gezogen und angedeutet, wie es in beinahe vollständiger Koordination mit den übrigen Religionen deren Gutes, wie deren Verderbungsprozess brüderlich theile. Die Konsequenz der Entwickelung fordert aber natürlich eine viel direktere und ausdrücklichere Behandlung. Hierbei sind nun verschiedene Standpunkte möglich. Der gemeinsame, sehr bald sogar von den Gegnern des Deismus getheilte Boden ist die Anerkennung einer wesentlichen Verwandtschaft, während man bisher gewohnt war, nur an eine ganz spezifische Differenz, einen unvergleichlichen Vorzug der christlichen Religion zu denken. Wie und woher ist jene unverkennbare Aehnlichkeit im Guten nicht minder als im Schlimmen zu erklären? In eigenthümlicher Wiederkehr der altchristlichen Apologetik versucht zunächst ein in der Hauptsache orthodoxer Standpunkt von einer Entlehnung zu reden, welche das Heidenthum bei dem Christenthum, bezw. Judenthum gemacht habe. Th. Gale im „Hof der Heiden“ will zeigen, wie die ganze zerstreute Weisheit besonders der heidnischen Philosophen von der Offenbarung d. h. den Schriften der „jüdischen Kirche“ stamme. Der Orientalist Hyde in seiner Geschichte der Perser behandelt den reineren Sabäismus (wie Herbert) mit besonderer Vorliebe, lässt aber dann gegenüber seiner allmähligen Verunreinigung eine Purifizirung durch Abraham eintreten — Anschauungswei-

sen, die Bolingbrokes Spott trifft, wenn er es für höchst thöricht erklärt zu meinen, die ganze Ideenwelt sei durch die ärmliche, ob auch siebenarmige Lampe der Stiftshütte erleuchtet worden. Wenn nun die alten Apologeten jene Entlehnung des Heidenthums vielfach als einen durch Dämonen vermittelten Raub darstellten, um die unleugbare Familienähnlichkeit des Heidenthums damit als Bastardthum zu brandmarken, so kehrt auch dieser Gedanke in phantastischer Weise bei dem deistischen Gnostiker Morgan wieder. Die ursprüngliche Religion war Verehrung des Einen wahren Gottes. Nun fallen aber etliche Engel ab; und während sie zuerst höchstens dienende Untergötter gewesen, so massen sie sich jetzt förmliche Souveränität, eine Mittlerstellung zwischen Gott und den Menschen an, welch letztere sie zu ihrer Verehrung verführen und allmählig unter Verdrängung des im Hintergrund stehenden wahren Gottes ganz mit Beschlag belegen. — Natürlich steht diese mythologische Anschauung im nüchternen achtzehnten Jahrhundert nur vereinzelt da, ist aber doch als schematischer Uebergang zu einer psychologischen Religionenerklärung anstatt des irrationalen Priesterbetrugs der Beachtung werth. Weit mehr im Geist des heterodoxen Deismus ist natürlich die umgekehrte Erklärung, welche das Christenthum aus dem Heidenthum entlehnen lässt, sei es nun bei der ersten Einführung oder im Laufe der späteren Entwicklung, Am rationellsten ist es noch, wenn Collins freilich ohne weitere Ausführung und Benützung den richtigen Gedanken hinwirft, es sei jeder neuen Offenbarung oder Religion wesentlich, an schon Gegebenes anzuknüpfen, daher sei denn auch die Wahrheit des Christenthums abhängig von der Offenbarung im alten Testament, und der Weissagungsbeweis könne als der einzige wahrhaft apologetische Beweis gelten. Freilich müsse derselbe, da er eigentlich nicht zutreffe und die von Whiston behauptete böswillige Kanonsfälschung der Juden (ein Priesterbetrug zweiten Grads!) nicht haltbar sei, durchaus allegorisch-typisch gehalten werden, welche bedenkliche, schon so gut als zersetzende These Woolston unter strikter Verwerfung des von ihm durchkritisirten Wunders mit leidenschaftlicher Heftigkeit weiter ausführt. — Spezieller weist Spencer darauf hin, dass jedenfalls das Rituale der alttestamentlichen Religion aus dem Heidenthum und namentlich aus Aegypten entlehnt sei, indem sich Gott bei der Gesetzgebung den seitherigen Gewohnheiten des Volks ak-

kommodirte. Für das Christenthum aber führt Toland aus, wie es seine an und für sich nicht vorhandenen „Mysterien“ aus dem Heidenthum und Judenthum erhalten habe. Zuerst habe vermöge des Entstehungsorts vornemlich Judaisirung, dann seit das Christenthum Staatsreligion geworden, besonders eine starke Paganisirung desselben stattgefunden.*) — Natürlich kann es sich bei dieser zweiten Art von Entlehnung nur um das gemeinschaftliche Schlechte handeln; woher das identische Gute stamme, ist kaum mehr besonders zu fragen nöthig, da ja mit oder ohne Offenbarungsbeibehaltung in der Einen Menschenvernunft die letzte Quelle der Religionswahrheit gesucht wird. Die schillernd theologische Wendung, welche der Apologet Justin diesem letzteren Gedanken durch seinen „λόγος σπερματικός“ gibt, wird schliesslich auch im Deismus leicht wiederholt, wenn Blount in der Schrift „de anima mundi“ einen Ansatz macht, von pantheistischen Prämissen aus die Religionsgeschichte zu erklären. — Wenn zuletzt bei diesem Wechselverhältniss von Christenthum und Heidenthum dem Ersteren gewohnheitsmässig und bei ruhiger Beurteilung auch natürlich mit gutem Grund doch noch ein Vorzug gegeben werden soll, so kann er nach allem Bisherigen kaum in etwas Anderem bestehen, als darin, dass es für einen oder gar den bedeutsamen Reinigungspunkt der religionsgeschichtlichen Entwicklung erklärt wird. Tindal trifft das Wort, wenn er es, alle materiale Neuheit abweisend, einfach die Republikation der an sich ewigen natürlichen Religion nennt. Nun liessen sich aber, wie zum Theil zu Ungunsten des Christenthums unter Anderen von Blount parteiisch hervorgehoben wird, auch innerhalb des Heidenthums selber analoge Reinigungs- und Reformationszeiten besonders durch Philosophen wie Sokrates aufzeigen. Umgekehrt wurde allgemein zugestanden, dass die durch das Christenthum bewirkte Reinigung nur sehr kurz angehalten habe, um bald wieder der gleichen Verderbniss zu verfallen — um so schlimmer! Denn „so das Salz dumm wird, womit soll man salzen“? Mit diesem bedenklichen theologischen Citat haben wir auch die religionsgeschichtliche Betrachtung zu schliessen, wie vorhin die religionsphilosophische!

Beide Wege führen somit, noch ehe wir den letzten Ab-

---

*) vgl. die parallele Opposition der Lutheraner und Reformirten gegen das Jüdische und Paganische in der katholischen Kirche.

schluss betreten, zu einem höchst misslichen Resultat, zum trostlosen Oscilliren zwischen einem in der Konsequenz wenigstens übervernünftigen Kern und einer unvernünftigen, werthlosen, ja verderblichen Schaale. Der normalste geschichtliche Ausdruck von dem traurigen Stand, zu dem der Deismus Lehre und Kirche führen muss, ist wohl die seltsame Erscheinung der Quäker. Um nicht durch nochmalige eigene Durchführung der alten Kategorien zu ermüden, können wir es dieser historischen Erscheinung überlassen zu zeigen, was innerhalb der Religion aus Allgemeinheit und Nothwendigkeit geworden ist. Was die erstere (hier im Sinn der kirchlich-„katholischen" Organisation) betrifft, so sehen wir sie Schritt für Schritt zerbröckeln. Zuerst die Losreissung von der mittelalterlichen Hauptkirche, um sich als königlich-episcopale Kirche innerhalb des Landes zu konstituiren. Hierauf folgt die demokratischgefärbte Nationalkirche der Presbyterianer. Auch diess ist für den Zug der Konsequenz noch zu viel Auktorität und Uebermacht des Allgemeinen; der Leveller und Erastianer verlangt volle Autonomie der einzelnen Gemeinde je für sich. Der letzte Schritt ist die reine Independenz des religiösen Individuums als eines starr geschlossenen, autarkischen Kreises.*) Und wozu denn, was die Seite der rationalen Nothwendigkeit betrifft, noch eine bindende Lehreinheit? Jeder, wie es ihm gegeben, d. h. eingegeben wird von jenem zwischen Immanenz und Transcendenz, aber doch überwiegend als Erdöllicht hinundher flackernden lumen internum, auf dessen Erscheinen und launenhaften „Einfall" man in reiner Passivität, in selbstlosem Sichtreibenlassen oder laisser aller zu warten hat — das komplete Analogon wie zu den entsprechenden Erscheinungen der theoretischen Philosophie, so besonders zum individualistischen Egoismus und einem nur den Trieb kennenden, energielos leidenden Eudämonismus der Moral, der aber ebendesshalb in steter Gefahr steht, zum begrifflich verwandten Pessimismus zu werden. Freilich, wie schon angedeutet, die Natur der Sache litt es nicht, dass bei dieser Konsequenz stehen geblieben wurde. Selbst die Quäker organisiren sich, wenn auch formlos genug, zur Sekte; auch sie stellen, wenn gleich gehörig verschwommen, wieder Einen Parteilehrbegriff

*) Ganz derselbe Verwesungsprozess, wie er auf politischem Gebiet bekanntlich von Zeit zu Zeit wiederkehrt.

auf, zum Erweis, dass ihnen das eigene Resultat schon wieder haltlos und zweifelhaft geworden ist.

Diese Skepsis, als Konsequenz des Deismus, wissenschaftlich zu vollziehen, ist die willkommene, durch die Natur des Gebiets so sehr begünstigte Aufgabe Humes, der sich nach der verhältnissmässigen Moderirung in der Moral hier nun ganz als Zweifler und Mann eines tiefpessimistischen Isolirstandpunkts gehen lassen kann.

Zweiter Theil.

Hume's abschliessende Philosophie der Religion und ihrer Geschichte.

Genau diesen Titel können wir für Humes Leistung wählen. Als wollte er schon durch den Umfang seiner Behandlung andeuten, dass mit ihm der Kreis der deistischen Entwicklung geschlossen sei und das Ende sich desshalb dialektisch mit dem Anfang berühre, beschränkt er sich wieder ganz analog mit Herbert auf die Prinzipienfragen, ohne sich wie mehrere Vorgänger allmählig in starkes apologetisch-polemisches Detail (über spezielle biblische Wundergeschichten, desgleichen Weissagungen und Fragen zur Kanonkritik) zu verlieren. Aus der angeschwollenen Breite wieder in die Enge zurückkehrend erklärt er stillschweigend, dass ihm schon die einfachen Elemente und ersten Fundamente mehr als verdächtig seien, dass sich die Sache nur prinzipiell entscheiden könne, aber auch müsse, und je kürzer, desto besser. Gott und Unsterblichkeit, damit indirekt auch die theologische Freiheit sind, wie bei Herberts fünf Sätzen, die Probleme, welche Humes Religionsphilosophie behandeln wird, während er in der Religionsgeschichte nach seiner Art vornemlich Sinn für den ruhelosen Bewegungsprozess der religiösen Formgebilde überhaupt hat. — Dass er die Entwicklung abschliesst, wiewohl nur in dem alten Sinn, soweit Skepsis überhaupt für Abschluss gelten kann, diess ist hier weit mehr als in der Moral, ja selbst als in der

theoretischen Philosophie eine anerkannte Sache, die in der That auch so klar vor Augen liegt, dass ein besonderer Nachweis überflüssig ist und Behauptung wie Beweis der folgenden Darstellung selbst überlassen werden kann. — Dass Hume's Beitrag, auch auf diesem letzten Gebiet, seines Geistes würdig ist, wird trotz mancher, offenbar sachlich befangener Urteile von gegnerischer Seite, gleichfalls zur Erscheinung kommen. Dagegen ist es allerdings zu bezweifeln, ob ihn noch das gleiche warme, wenn auch skeptisch-polemische Intresse am Gegenstand begleitet, wie früher. Nicht so hoch wollten wir es anschlagen, dass er auch in der Form Skeptiker ist, d. h. schwankt zwischen der überwiegend ernsten, bei aller Massivität noch wissenschaftlichen Haltung des Deismus, und jenen von französischem Einfluss tingirten Auswüchsen blasirter Frivolität — diess Schwanken möchte wohl auf die Rechnung des materialen Skeptizismus gesetzt werden. Weit bezeichnender dürfte **der** Umstand sein, dass allein diess Gebiet seiner Leistung keiner Umarbeitung und doppelten Redaktion unterworfen wurde, wie theoretische Philosophie und Moral. Und doch wissen wir, dass er den Entwurf zur Hauptschrift (den Dialogen) gleichzeitig mit dem Treatise on hum. nat. verfasst hat, die betreffenden Gedanken also von früh an mit sich herum trug. War es nur eine, damals kaum mehr nöthige Vorsicht, was ihn hier zu posthumer Herausg abeveranlasste, und bei der andern Hauptschrift (Geschichte der Religion) keine, nach weiterer Verbreitung strebende nachträgliche Popularisirung wie sonst vornehmen hiess? Und wenn dieser Nebengedanke auch keineswegs ganz ausgeschlossen werden soll, sofern Humes Moral des „leben und leben lassen“ allzuhitzigem Streit gerne auswich, so beweist doch schon diess, was ein näherer Einblick bestätigt, dass zugleich sein sachliches Intresse ein minder lebhaftes ist und er es hier nach dem Strom des achtzehnten Jahrhunderts schwimmend mehr mit dem Scherz, als dem Schmerz der Skepsis zu thun hat. Unsere Darstellung freilich wird durch diess Vorliegen nur in einfacher Redaktion wesentlich erleichtert, während wir seither Beide sorgfältig vergleichend zu beachten hatten. Hiernach kommen jetzt noch, wie schon angedeutet, in Betracht **die Dialogen über die natürliche Religion und die natürliche Geschichte der Religion**, wozu endlich etliche **Einzelessais** sich gesellen, deren religionsphilosophischer Gehalt die Dialogen werthvoll ergänzt.

Wenn wir auf diese wohlerwogenen Titel Humes genau achten, so geben sie uns bereits seinen scharf ausgeprägten Gesammtstandpunkt in Sachen der Religion an. Seine historische Aufgabe ist es, wie wir wissen, überall das letzte Wort zu sprechen, soweit der Skepsis diess möglich ist. So spielt er denn vielfach das enfant terrible der vorangehenden Entwicklung und plaudert aus, was die Anderen auf der Zunge haben, aber aus irgend welcher Rücksichtnahme noch nicht sagen mögen. Nun war es ja die Grundtendenz des seitherigen Deismus, reine Natürlichkeit der Religion, die Immanenz derselben statt früherer Transcendenz herzustellen. Da diess aber gerade bei ihr aus den obenerwähnten Gründen seine absonderlichen Schwierigkeiten und Misslichkeiten hat, zögerte man möglichst, dieser Absicht offenen und konsequenten Ausdruck zu geben. Man liess formell einen Rest von Offenbarung nebenhergehen; und wenn auch die Konsequenz ihn bald als mehr denn entbehrlich und störend erwies, Wort haben mochte man das doch nicht und die klar erreichte Folgerung einzugestehen vermied man noch. Materiell glaubte man in harmlosem Dogmatismus mit der empiristischen Vernunft das Erfahrungsgebiet überfliegen, mit den Mitteln des kausal-kosmologischen Beweises das Uebersinnliche erfassen zu können. Es konnte nicht fehlen, dass endlich auch dieser schwerste Widerspruch klar erkannt und als unerträglich erfunden wurde. Unmittelbar vor Hume und in dieser Beziehung sein direktester Vorgänger, erhob der jüngere Dodwell (1742) den Ruf „Christianity not founded on argument“ — das genaue Gegentheil der seither herrschenden, Lockeschen „reasonableness of Chr.“ Noch viel schärfer und eingehender aber war nun eben der scharfsinnige Zersetzer der gewöhnlichen Kausalität, jener Philosoph, welcher dieselbe als lediglich subjektiv-immanenten Prozess erklärte, der geeignete Mann dazu, um dem Empirismus endlich seine eigene volle Wahrheit ins Gesicht zu sagen, ihn beim Wort zu nehmen und alle transcendenten Flüge zu untersagen. Er macht rücksichtslosen Ernst, er schreibt Dialogen wirklich über die natürliche Religion,*) die Religion des eigenmenschlichen und empirischen Denkens, und verfolgt, um

*) Die Uebersetzung „Naturreligion“ ist unglücklich, weil irreleitend, sofern darunter allgemein etwas Anderes verstanden wird, als Hume meint.

für das Zersetzte doch einigen Ersatz, wenigstens eine Fictionenerklärung zu geben, wie sonst, auch in der Geschichte derselben nur den ganz natürlichen Werde- und Bewegungsprozess, ohne alle transcendente Einschmuggelung des noch im Deismus andauernden Konservatismus zu dulden. — An diese Titel und ihr Programm schliesst sich als intressantes Vorspiel der zwei Hauptschriften oder als einleitendes Plänklergefecht vom selben Geist der berühmte Essay über die Wunder,*) von welchem der Verfasser hofft, dass er nützlich sein werde, so lange die Welt steht; denn ebenso lange werden sich Wunder in der profanen, wie namentlich in der religiösen Geschichte finden. In der That, wie ein ähnlich freier Standpunkt sich ausdrückt, „das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind.“ Eine ruhigere Ansicht in der Mitte der Streitenden meint, Glaube und Wunder stehen in innerer Wechselwirkung und gegenseitiger Dependenz, wie Auge und Licht, beide „sonnenhafter Natur.“ Die Orthodoxie aber dreht jenes Göthische Wort um und sagt: das Wunder ist des Glaubens Vater und erzeugt ihn beinahe mit Naturnothwendigkeit. Gleich auf der Schwelle also begegnet ein Anstoss dem Empirismus, der das Uebernatürliche wenigstens auf die Seite schieben, wo nicht ganz leugnen will. Keineswegs bloss Hypothese, sondern geradezu Erfahrungsthatsache, auf was der heterodoxe Gegner ja immer pocht, soll das Hereingreifen und Dasein des Transcendenten im Gebiet der Immanenz sein, Thatsache der Vergangenheit, wie in den biblischen Wundern, ja sogar Thatsache der Gegenwart, wie in den antijesuitischen Wundern am Grab des jansenistischen Abbé Paris, welche damals die französischen und englischen Kreise so lebhaft bewegten und auch für Hume's Essay, nach seiner ausführlichen Berücksichtigung zu schliessen, wohl den nächsten äusseren Anstoss gaben. — Das Wunder wird nun entweder in die reale Welt verlegt, wie man es im engeren Sinn gewöhnlich versteht, oder ist seine Sphäre zugleich die Idealwelt des Geistes und begreift in sich auch Weissagung und Inspiration. Beides lässt sich aber recht wohl zusammennehmen, um so mehr als die Theologie Eins durch das Andre als σημεῖον und Beglaubigung stützt. In diesem allgemeineren Sinn von Offenbarung eines Uebernatürlichen überhaupt das Problem zu behandeln, lag dem uns beschäftigenden Standpunkt

*) Hume, philos. works IV. 124—151.

um so näher, je weniger er eine spezifische Differenz zwischen Realem und Idealem annahm, je weniger namentlich Hume geneigt war, auf allzu viel polemisch-apologetisches Detail einzugehen. Dass er aber mit dem Essay über die Wunder auch die Weissagung treffen will, sagt er zum Ueberfluss selbst gelegentlich. — Die Widerlegung dieser vom Gegner vorgegebenen „Erfahrungsthatsache" kann auf doppeltem Weg versucht werden, ähnlich wie das Gegentheil des Wunderbaren, die reguläre Substanz und Kausalität von zwei Seiten her sich in Arbeit nehmen lässt. Der erste Weg ist objektiv-metaphysisch und läuft auf das Resultat aus: Das Wunder ist bei einem richtigen Gottes- oder Weltbegriff sachlich unmöglich. So verfuhr bekanntlich Spinoza in seiner berühmten Wunderkritik, die eigentlich durch den einzigen Grundsatz „Deus est causa immanens non transiens; omnia ex infinita ejus natura sequuntur aeterna necessitate" bereits gegeben ist. Auch der Deismus zeigt etliche Ansätze ähnlicher Art. So suchte schon 1642 der Arzt Th. Browne in der „religio medici" und später in der „Pseudoxia epidemica" die Wunder der biblischen Geschichte als natürliche, nur vom Volk unverstandene Prozesse zu erklären. Besonders bekämpft der Deist Annet, den bekannten Weg von der Auferstehungsgeschichte (bei Woolston à la Reimarus) zur Geschichte und dem Karakter des Apostels Paulus machend, das mit Absicht in's Absolute gesteigerte Wunder prinzipiell, indem er es für eine atheistische Ansicht erklärt, in Newton-Klarke'scher Weise göttliche Nachbesserungen des Weltlaufs anzunehmen; ein gutes Werk, eine weise Regierung sei immer aus Einem Guss. Auch bei Hume sind solche Gedanken eine wenigstens stillschweigende Konsequenz, indem er, wie wir fanden, einem ausnahmslosen natürlichen Determinismus anhängt, wie derselbe bezeichnender Weise (in Red. II.) von dem unmittelbar der Wunderfrage vorangehenden Essay on liberty and necessity ausgeführt ist. Warum er nicht offen sagt, jenes sei die objektiv-metaphysische Betrachtung (auch) des Wunderproblems, welcher nunmehr zur Ergänzung die subjektiverkenntnisstheoretische folge? Es lag in jener Behauptung eines durchgängigen Determinismus offenbar etwas, was der Skeptiker und Mann der Assoziationskausalität eigentlich nicht sagen durfte, ohne in den alten Dogmatismus zu verfallen, bei welchem eben wieder prinzipiell, also entscheidungslos Standpunkt gegen Standpunkt steht. Desshalb

beschränkt er sich dort lieber auf vorwiegend moralische Folgerungen und reservirt sich für die Wunder den subjektiv-erkenntnisstheoretischen Lieblingsweg des, aller Metaphysik von Haus aus abgeneigten Empirismus. Mit den logisch-methodologischen Gesichtspunkten der Wahrscheinlichkeitsrechnung als im wesentlichen allgemein anerkannten zeigte sich weit mehr Aussicht auf eine definitive Entscheidung. Hier nun lautet das Resultat einfach: Das Wunder ist nicht erfahrbar, nichts, was in unser Wissensgebiet hereingreifen kann; es ist subjektiv unmöglich, wie vorhin objektiv, und kann nimmermehr als empirische Instanz gegen den Standpunkt der immanenten Natürlichkeit geltend gemacht werden. Denn wie käme man überhaupt zur Kenntniss der angeblichen Wunder? Entweder durch Selbsterfahrung oder durch den überliefernden Bericht Anderer, was bereits Herbert in ächt englischer Vorsicht genau und peinlich auseinanderhält. Nun ist aber das Erstere bei der von jedem Standpunkt zugegebenen eminenten Seltenheit der Wunder etwas höchst Zweifelhaftes; man wird sich stets zur Ergänzung des eigenen, mehr als beschränkten Erfahrungsgebiets fremden, andre Länder und Zeiten umfassenden Berichten zuwenden müssen oder in der Hauptsache auf den zweiten Weg, den der Ueberlieferung verwiesen sehen (diess vor Allem, wenn, wie bei Hume's Kausalbegriff, das feste Mass einer in sich rationalen und begreiflichen Naturgesetzmässigkeit fehlt, das mangelnde Qualitative also nur durch Zeugenquantität ersetzt werden kann). Schon aus diesem Grund d. h. schliesslich, weil er Selbsterfahrbarkeit eines Wunders für ansich unmöglich hält, sofern es keines gibt, sodann desshalb, weil der Natur der Sache nach alle die lebhaften Verhandlungen der Zeit mit den geschichtlichen Ueberlieferungswundern sich beschäftigen, wendet auch Hume sich ausschliesslich diesen zu, um sie mit Hilfe seines eben vorher erörterten subjektiv-psychologischen Begriffs der Kausalität und Wahrscheinlichkeitsrechnung zu zersetzen — eine hochwillkommene Gelegenheit, sich auf diesem Lieblingsgebiet des statistisch-rechnenden Denkens zu tummeln!

Wenn die Ueberlieferung, etwa wie der mathematische Unterricht, eine an sich seiende, demonstrative Wahrheit gibt, so ist das Vehikel des Empfangs unwesentlich; der Satz erweist seine eigene Wahrheit oder Unwahrheit vor der Vernunft mit stringenter Gewissheit. Anders beim Wunder. Hier hätten wir Ueberlieferung einer Thatsache, somit eine, jetzt nicht mehr un-

wesentliche formelle Thatsächlichkeit (die Tradition) neben der materiellen des fraglichen Ereignisses. Also kann es sich nach den Ergebnissen der Erkenntnisstheorie nunmehr zum Voraus nur noch um Wahrscheinlichkeit handeln. Diese aber ist erwiesen als ein wechselndes Verhältniss von Instanzen und Gegeninstanzen. Sehen wir mit Beachtung dieser beiden Momente Ueberlieferung und Ereigniss zunächst einmal in abstracto zu, welche Instanzen für und wider sich bei einem Wunderbericht ergeben können und wie sich demnach das vorläufige Facit der Rechnung stellt. Das Menschenzeugniss, zurückweisend auf Augen- und Ohrenzeugen, ist für das ganze Leben höchst wichtig. Aber seinem Wesen nach ist das Vertrauen darauf doch nur eine Art von Kausalschluss. Thatsache und Zeugniss über sie haben keinen inneren, entdeckbaren Zusammenhang, sondern derselbe ist bloss Aussage der Erfahrung, d. h. das überwiegend Häufige, wenn die Momente der Gedächtnisstreue, der Wahrheitsliebe, der Furcht vor Entdeckung einer Lüge*) u. s. w. in Rechnung gezogen werden. Da aber diess lauter empirische Punkte sind, sieht man bereits, wie sich für das Zeugniss ein weiter Spielraum zwischen höchster Wahrscheinlichkeit (proof) und niederster (probability) eröffnet. Wie bedenklich, wenn nun die Zahl der Zeugen klein, ihr Karakter anrüchig, ihr Zustand verdächtig ist, oder noch mehr, wenn sich sogar Gegenzeugen erheben. Aber all diess, was von der Seite des Zeugnisses aus als herabdrückend oder als förmliche Gegeninstanz genommen werden kann, will gar nichts gegen die schweren Bedenken heissen, die sich, ausschliesslich contra, aus der Art des mitgetheilten Ereignisses selbst als eines Wunders ergeben. Schon bei etwas nur Ungewöhnlichem und in diesem Sinn Ausserordentlichem lautete das lateinische Sprüchwort: Ich würde es nicht glauben, und wenn es Kato erzählte. So hielten sich die Indianer der heissen Zone einfach für belogen, als man ihnen vom Gefrieren des Wassers sagte. Nun aber gar das wirkliche Wunder! Denn diess muss (vgl. Annet) gegenüber dem etwas bettelhaften Markten der apologetischen Orthodoxie (welche sich bei der Weissagung analog durch Typus und Allegorie zu helfen

---

*) vgl. den deutschen Rationalismus und sein monotones Schema: „Sie konnten, wollten und mussten die Wahrheit sagen", worauf man die Apostel inquirirte.

sucht, vgl. Collins und Woolston) strikt und bündig als Ueberschreitung der Naturgesetze gefasst werden, sonst ist es kein Wunder. Ob es von Gott unmittelbar ausgeht, oder durch einen Agenten vermittelt wird, ob es für's Auge gross oder klein ist, bleibt sich völlig gleich. Das unmotivirte Auffliegen eines Hauses ist nicht wunderbarer, als das grundlose Steigen einer Feder. Als Wunder kann nur gelten, was gegen die uniforme Erfahrung verstösst, was schlechthin unerhört ist, wie z. B. das Wiederaufstehen eines Todten. Das definitive Sterben aller Menschen ist ja so gewiss, wie das Fallen eines geworfenen Steins — beides ist proof ersten Grads, oder jene Wahrscheinlichkeit, die unmittelbar an Gewissheit stösst, wie sie der Demonstration zukommt. Wird mir nun ein Wunder in diesem Sinn berichtet, so steht materiell die proof der ganzen andersartigen Erfahrung, welche keinen ähnlichen Fall enthält, gegen die formelle proof des Zeugnisses und seiner Kausalkette. Wer hat Recht in diesem „Zeugenverhör" (wie eine deistische Schrift Sherlocks hiess)? Wenn die Lügenhaftigkeit oder der Irrthum der Berichterstatter ein gleich grosses Wunder ist, wie die berichtete Sache, so stehen sich die Schaalen gleich; wenn nicht, so überwiegt die ihrerseits nicht überbietbare Erfahrung, und das Wunder ist fingirt. Denn jeder Vernünftige glaubt, was mehr Chancen, mehr Wahrscheinlichkeit, d. h. mehr Fälle früherer Erfahrung für sich hat; jeder Verständige hält sich an das kleinere Wunder und verwirft das grössere. Völlig nichtssagend wäre der Rekurs auf die göttliche Allmacht. Denn woher anders, als eben aus dem Komplex der Erfahrung, kennen wir diese, wenn wir nicht mit eitel Worten und Fictionen rechnen wollen?*) — Soweit die abstrakt-hypothetische Betrachtung, welche sich nunmehr zu ergänzen hat durch die konkrete, aus der allgemei-

*) Darauf könnte der Gegner etwa einwenden, auch Hume's Rekurs an die abstrakt allgemeine Erfahrung sei unzulässig. Denn Niemand behaupte religiös unmotivirte Wunder zu beliebiger Zeit. Es dürfen also für die statistische Wunderrechnung nur analoge, religiös erregte Zeiten in Anschlag gebracht werden, um an dem überwiegenden Ergebniss dieser hinsichtlich der Wunder den einzelnen fraglichen Fall zu messen. Würde diese Erwägung in der That für die Wundererzählung günstig ausfallen, so bliebe zur Bestreitung schliesslich doch wieder nur der objektiv-metaphysische Weg als der allein entscheidende, welcher am Ende auch bei Hume unter der täuschenden Hülle der Wahrscheinlichkeitsrechnung den Ausschlag gebe.

nen Menschenkenntniss und besonders aus der Religionsgeschichte entnommene (ein Beweis, wie dieser Essay in der That beide Hauptschriften Hume's geschickt vorbereitet). Angedeutet ist bereits, wie hoch etwa der Wahrscheinlichkeitsgrad des Zeugnisses gebracht werden könne, welche Bedenken er auf den ersten Blick schon involvire. Diess ist nur noch kurz weiter auszuführen, um zu sehen, auf welche Seite der proof und Gegenproof sich in concreto die Entscheidung allezeit schlagen muss. Kein Zeugniss, ist kategorisch zu sagen, erreicht je den Wahrscheinlichkeitsgrad eines „entire proof", geschweige denn, dass es dieses zu überbieten vermöchte; mit andern Worten, die Falschheit keines einzigen Zeugnisses wäre ein reales Wunder. Bei keinem, von der Geschichte berichteten Wunder ist nemlich Zahl, intellektuelle und moralische Qualität, Situation und Zeit der Zeugen, bezw. des Wunders unanfechtbar. Neben dem analogiemässigen, also wunderfeindlichen Denken ist der widerspruchsvollen Menschennatur ein Hang für's Ausserordentliche und Ungeheuerliche wesentlich, es zu erzählen oder zu glauben. Die „Lust zu fabuliren" besteht in der angenehmen Emotion, welche diess zur Belebung der Langeweile gibt. Kommt dazu noch der „spirit of religion" mit seiner Erhitzung, so ist es aus mit dem gesunden Menschenverstand, aus mit der Glaubwürdigkeit eines Zeugnisses. Alle Berichte (z. B. von Reisen und Abenteuern) sind höchst dubiös, welche eine Passion des Referenten kitzeln. Wie viel mehr hier! Ein Missionar, Prophet oder Gesandter Gottes zu sein, ist eine höchst gefährliche Versuchung für die Eitelkeit und erhitzte Phantasie. Zuerst lässt man sich durch sie für seine Person konvertiren, dann macht man Konvertiten, um sich im Spiegel ihrer Anerkennung zu sonnen. Sobald der Enthusiasmus anfängt, beginnt der Kanon vom Zweck, der die Mittel heiligt. Man sieht die Falschheit ein; aber „was schadet's" ? denkt der Kapuziner, der dadurch ein Mittel bekommt, auf Affekt und Einbildung ganz anders zu wirken, als ein Cicero und Demosthenes. — Sind diese Prinzipien der Lüge oder Täuschung allgemeinmenschlich, so ist doch der Boden für ihre Saat nicht immer gleich günstig. Hierin ist es nun sehr bedenklich, dass die Wunder meist bei unwissenden und barbarischen Nationen geschehen, oder noch lieber aus einer, dem entsprechenden Vorzeit überliefert werden, sodass sie schon das ehrwürdige Alter pietätsmässig sanctionirt. Die erste Geschichte aller Na-

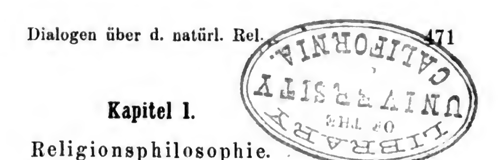
tionen ist eine ganz andre Welt, wo alle Grenzen der Natur fluktuiren und jedes Element anders wirkt, als heut zu Tag. Je näher man den erleuchteten Zeiten tritt, desto dünner wird der Nebel. Insonderheit kommt einer neuen Religion zu Statten, dass die Gebildeten und Verständigen sie zuerst immer ignoriren. Später, wenn sie eine Macht geworden, ist die Saison vorbei, um kritische Wunderuntersuchungen anzustellen. Warum sind die Wunder Alexanders bei Lucian ins ferne, unwissende Paphlagonien verlegt, warum nicht nach Athen? — ähnlich wie Gespenster in dunkler Mitternacht und nicht Mittags 12 Uhr ihre „Saison" haben! — Bis es von dort nach Rom kam, hatte es bereits den Reiz und die Neuheit der Ferne, sowie die Unmöglichkeit der Untersuchung für sich. Schade, dass nicht jeder Alexander seinen Lucian findet! — Endlich, von den Bedenken gegen die natürliche Glaubwürdigkeit der Zeugen an sich selbst auch abgesehen, haben wir beim Wunder eine ganz spezifische Art von Gegenzeugniss. Jede Religion beruft sich auf solche Beglaubigungen (wie besonders Blount im „Philostratus" ausführt). Stehen sich nun die einzelnen Sekten materiell feindlich gegenüber, so nicht minder formell hinsichtlich ihrer Dokumentirung. Man könnte diess eine eigenthümliche, aber schlagende Art von Alibibeweis nennen. — Vergessen wir endlich der vollen, nur wahrheitsliebenden Ehrlichkeit halber nicht, dass es auch bestbeglaubigte Wunder aus alter und neuer Zeit gibt, jenes die Heilungen Vespasians nach Tacitus, diess vornemlich die Wunder des Abbé Paris neusten Datums, geschehen zu Paris, vor den Augen der erbitterten, gewiss scharfsichtigen Jesuiten, verhandelt vor Gericht und in ganzen Büchern, wie nur irgend ein Rechtsfall. Hier haben wir eine Wolke von Zeugen und Zeugnissen — trotzdem ist die absolute Unmöglichkeit der Sache für jeden Vernünftigen wohl allein schon eine hinreichende Widerlegung!*) — Hienach ist es überhaupt unmöglich, ein Wunder zu beglaubigen und am unmöglichsten bei den „popular religions" als dem bedenklichsten Gebiet. Schliesslich macht Hume, ohne auf die ganz Reimarus'sche Wunderkritik seiner Vorgänger sich

*) Ein Beweis, dass wir Recht haben, wenn wir die objektivmetaphysische Widerlegung als die schliesslich doch beherrschende bezeichneten. — Eine intressante Parallele aus dem Gebiet der gleichfalls so lebhaft behandelten Kanonskritik sind übrigens die literarischen Fälschungen eben jener Zeit, z. B. das politische Ikon basilike, der Ossian und andre alt-

mehr einzulassen, die kurze prinzipielle Anwendung auf das Christenthum. Es sind, erklärt er, gefährliche Freunde, wo nicht versteckte Feinde, welche dasselbe auf die Vernunft, statt auf faith (Glauben) gründen wollen. Es einer solchen Probe und Untersuchung aussetzen, für welche es gar nicht genaturt (fitted) ist, heisst es preisgeben. Nehmen wir die Wunder der Bibel, oder des weiten Gebiets halber lieber bloss die des Pentateuch — eine willkommene Vorsicht jener Zeit, z. B. auch Spinoza's! — Nach jenen vorgeblichen Vernunftchristen soll letzteres Buch nicht mehr Gottes selbsteigenes Wort und Zeugniss sein, sondern nur das Produkt menschlicher Schreiber und Historiker. Aber wie schlimm, diess zugegeben! Ein barbarisch unwissendes Volk überliefert uns ein Buch, geschrieben in einer noch barbarischeren Zeit und lang nach den geschilderten Ereignissen. Nirgends ein paralleles Mitzeugniss anderer Literaturen, überall dagegen die volle Parallele zu den Berichten eines jeden Volks über seine ersten Anfänge; überall Wunder, überall Bevorzugung der Juden, d. h. der Landsleute des Schreibers! „Die Hand aufs Herz, wer in aller Welt glaubt, menschlich angesehen, solch einem Buch?“ So war denn die christliche Religion nicht bloss von Anfang an von Wundern begleitet, sondern bis auf den heutigen Tag kann kein Vernünftiger sie ohne ein Wunder glauben. Die Zustimmung ist ein fortwährendes Wunder, welches alle Prinzipien des sonstigen Denkens untergräbt. — Hiemit schliesst der merkwürdige, ebenso berühmte, als berüchtigte Essay, von dem bei allen möglichen Einwendungen der Unparteiische jedenfalls zugestehen muss, dass er in höchst scharfsinniger, dem ganzen Geist des Systems entsprechender Weise zum Mindesten das darthut, es dürfen ewige Wahrheiten nicht an die dünnen, vom Fortschritt der Zeit stets noch dünner gezogenen Fäden der Ueberlieferung von Thatsachen angeknüpft werden, wie auch Lessing so dringend warnt.

---

nordische Falsate der Dichtung, welche Hume und seinen Genossen wohlbekannt waren und wozu schon Toland im Amyntor nicht ermangelte die Bemerkung zu machen: „Wenn so etwas in unsrer Zeit der vollen Aufklärung möglich war, so ist nicht zu verwundern, dass soviele unterschobene Schriften Christi und der Apostel veröffentlicht wurden und Beifall fanden.“



Kapitel I.

Religionsphilosophie.

Ewige Wahrheiten in transcendenten Fragen? — woher sollen sie auf Humes Standpunkt kommen, nachdem in diesem Vorspiel mit den Wundern jeglicher Rest von Offenbarung beseitigt ist? Es könnte sich nur um die Vernunft noch handeln. Auch ihre Unzulänglichkeit auf diesem Gebiet, die in abstracto durch den ganzen bisherigen Verlauf seiner Philosophie schon mehr als genügend erhärtet ist, sehr ähnlich dem Haupttheil der kantischen Dialektik noch extra und zwar eben durch kritisches Eingehen auf ihre Probleme und vorgeblichen Errungenschaften zu erweisen, um vielleicht in dieser Art den zähen Dogmatismus auf eigenem Boden zu widerlegen, diese Aufgabe stellen sich nunmehr die „Dialogen über die natürliche Religion",*) ergänzt durch die Essais „on future state and providence" und „on the immortality of the soul".**) Nach Abmachung der formellen Vorfrage im Wunderessay sind nemlich diese zu kritisirenden, bezw. zu zersetzenden Probleme eben die zwei materialen Hauptbegriffe der Religion; ich möchte es ihr Woher heissen oder Gottesbegriff, und ihr Wohin oder Unsterblichkeit, zwischen welchen Beiden die Freiheit als dritter metaphysisch-theologischer Stammgedanke implizite immer die vermittelnde Brücke bildet. Nun ist aller Religion, wie schon ihr Name ganz richtig andeutet, das Moment der Bindung ans Absolute grundwesentlich. Eine Weltanschauung aber, die theoretisch keine bindende Nothwendigkeit mehr kennt, man denke an den Begriff der Kausalität und Substanzialität bei Hume; die praktisch für die Bande des Sollens und der Pflicht keinen Raum übrig hat, — welche Perspektive auf gründlichste Vernichtung jener religiösen Hauptbegriffe bietet sie zum voraus, und nicht nur diess, sondern es lässt sich bereits auch mit Sicherheit ahnen, auf welchen Wegen und mit welchen Mitteln sie diess thun werde. Jene zwei Grundsäulen müssen von ihr in atomistisch-skeptischen Flugsand zerrieben werden. In der That, das hieher gehörige Hauptwerk

*) II. 411—540.
**) IV. 151 ff. u. IV. 547 ff.

Humes, die Dialogen, wohl seine beste und bezeichnendste Leistung, tragen diesen Stempel vollendeter Skepsis in ganz ausnehmender Weise; diess sowohl in der Form, als im Inhalt. Denn was ist ächte, lebenskräftige Skepsis anders, als ein Lossein von der Sache, ohne doch von ihr lassen zu können, ein ruheloses Oscilliren zwischen Abgestossen- und Angezogenwerden? Und eben diess weisen die Dialogen von Anfang bis Schluss.

Wie schon angedeutet, fällt ihr erster Entwurf in den Beginn der literarischen Thätigkeit Humes, damals, wie es scheint, wirklich von ernstlicher innerer Bewegung und persönlichster Theilnahme begleitet. Aber auf der andern Seite — sie bleiben liegen bis zu seinem Tod, um nach seinem ausdrücklichen und wieder recht angelegentlichen Wunsch erst vom Freund, A. Smith, herausgegeben zu werden*) — gewiss nicht blosse Vorsicht, denn ihr Inhalt ist in jener Zeit und vollends gegenüber andern veröffentlichten Sachen Humes wahrlich nicht so verfänglich! Heisst das nicht bereits, dass sie ein anorganisches Element in seinem Geistesleben waren, von dem er doch nicht frei werden, das er nicht intresselos ganz beseitigen konnte? — Dem korrespondirt genau ihre, fast raffinirt komplizirte Form. Das Ganze ist — im Karakter jener ebenso schreib- als redseligen Zeit des 18. Jahrhunderts — ein brieflicher Bericht eines Freundes an einen andern. Fürs Zweite ist es der Bericht über ein, als parteiloser Zuhörer miterlebtes Gespräch dreier Freunde. Wir wissen, wie beliebt gerade diese Einkleidung wissenschaftlicher Untersuchungen damals war. Ganz besonders gilt diess für transcendent-theologische Fragen. Ich erinnere ausser Bayle bloss an Bodins (nur handschriftliches) „colloquium heptaplomeres de abditis rerum arcanis“ von 1588; aus unserer eigenen Literatur mag als dramatisches Pendant Lessings Nathan genannt werden. Hume selbst erklärt seine Absicht im Eingang: Die dialogische Form, im Unterschied von der geradausgehenden, methodisch didaktischen, hat neben allen Mängeln zwei Vorteile. Sie ist unterhaltend, was besonders bei sehr naheliegenden, allgemein bekannten und zugleich hochwichtigen Fragen von Werth ist, welche immer wieder neu zu traktiren sind. Sie ist fürs

*) Hienach ist die Bemerkung J. H. Fichte's in seinen „Beiträgen zur neueren Philosophie“ zu berichtigen, wenn er (S. 89) meint, die „Dialogen“ werden Hume als Verfasser „beigelegt“.

Andere einzig angemessen bei Problemen, welche dunkel und ungewiss sind, wo gar verschiedene Ansichten Platz haben und die Vernunft desshalb keine bestimmte Entscheidung treffen kann. Jeder spricht eben seine Meinung darüber aus, so wie ihm die Sache vorkommt; andere mögen anders denken. Beides trifft in vollem Mass gerade bei der „natürlichen Religion“ zu, für welche somit diese Form des Gesprächs wie gemacht ist. — Hiemit gesteht er selbst den innersten Sinn des Dialogischen (wenigstens der Neuzeit), nemlich die Duplizität von Spiel und Ernst, von leichter Unterhaltung und ernstem Suchen. Mit feinem Sinn ist hiefür auch der Ort des Gesprächs gewählt — es ist die weite Bibliothek eines der Freunde, einerseits die Rüstkammer der seitherigen Errungenschaften, deren Waffen alle ins Gefecht kommen sollen, um endlich ein letztes Wort der Entscheidung zu sprechen. Andererseits liegt darin, was Hume auch sonst so oft wiederholt, dass derartige Verhandlungen mit dem realen Leben gar nichts zu thun haben — daher der vollkommene Ueberfluss intoleranter Störung! — sie sind lediglich Sache der Studirstube, der Büchergelehrsamkeit, die kalt und todt von den Schränken auf die (unnöthig) sich erhitzenden Kämpfer herablächelt, als ob sie finden würden, was Jahrhunderte vergeblich gesucht. Mit der Verlegung in die Bibliothek ist sozs. der bisherige Deismus ad acta gelegt oder gebucht, er hat das lebendige, die Zeit bewegende Interesse seinem eigenen Geständniss nach eingebüsst. Denn dass wirklich er als reichgegliederte Zeitrichtung hier in rekapitulirendem Abschluss zum Wort kommen soll, beweist uns, zum Ueberfluss, die Wahl der drei, sich unterredenden Freunde. Da ist der „unbeugsame“ Orthodoxe (Demea), ein guter, etwas überschwänglicher und leider auch ein wenig beschränkter Mann, dem es fortwährend passirt, dass mit ihm gespielt wird. Mit feinster Ironie wird in ihm das wenig selbstbewusste Haschen mancher Theologie nach philosophischen Allianzen gegeisselt, das regelmässig mit dem Jammer endigt: „Gott bewahre mich vor meinen Freunden!“ Er tritt indess, nachdem er in dem Trio ohnedem meist nur den Brummbass gespielt und mehr Objekt als Subjekt gewesen, vor dem Schluss des Gesprächs ab — den im Wesentlichen errungenen Sieg der Aufklärung in der allgemeinen Zeitrichtung anzudeuten. Die zweite Person Kleanthes ist der (nach seinem eigenen Geständniss) Locke'sche Supranaturalist mit stark rationalistischem

Beigeschmack — der „akkurate Philosoph" genannt, in Wahrheit also Vertreter der bisherigen innerdeistischen Hauptrichtung. Die dritte und wichtigste Person (Philo) ist ein „sorgloser Skeptiker" — trotz aller Einkleidungen und Klauseln natürlich der Dolmetscher des Hume'schen Standpunkts. Seinen, auch quantitativ bedeutendsten Ausführungen werden wir unter Mitbeachtung der wichtigeren Einreden folgen, obwohl hiedurch die wirklich grosse Feinheit der naturwahren Gesprächsform abgestreift wird. Dagegen lässt sich nur so der, von Hume selbst eingestandene Mangel vieler Umschweife, Neuansätze und Wiederholungen vermeiden, welcher entsteht, wenn „das Gespräch nach Art der guten gebildeten Gesellschaft die Balance unter den Sprechenden unparteiisch wahrt und Jeden zum Wort kommen lässt, um nicht pedantisch (wie die Alten) nur Lehrer und Schüler, statt sonst ein Buch Autor und Leser, auftreten zu lassen." Was wir aber, nach diesen Vorbemerkungen über die Form, inhaltlich zu erwarten haben, das sagt schon Shakespeare: Ja und Nein — das ist eine böse Theologie!

Uns darüber keinen Augenblick im Zweifel zu lassen, beginnen die Freunde, um erst warm zu werden, mit dem Verhältniss der Theologie und philosophischen Skepsis. Verbündet, um ihren Satz gleich mit der That ihrer entente cordiale zu belegen, treten der Orthodoxe und der Skeptiker mit der energischen Behauptung in die Schranken, dass jene zwei Disciplinen oder Richtungen die besten Freunde zusammen seien. Jener meint es so, dass auf der Trümmerstätte der philosophischen Systeme sich erst recht der Triumph des Glaubens erhebe, wesshalb es für den Theologen kein erspriesslicheres Vorstudium gebe, als die Philosophie und ihre Irrgänge. Dieser freilich bemerkt malitiös, die günstigste Position für den Glauben sei erfahrungsmässig die complete Unwissenheit, die zweitgünstigste allerdings bilde dann die wahre, d. h. skeptische Philosophie, welche zeige, wie man auch sonst ebenso wenig wisse. Nur die Mittelstufe sei schädlich, welche in ihrer dogmatischen Einbildung in den Tempel breche, und wähnend, sie sei im Besitz aller Geheimnisse, auch über die Mysterien des Glaubens sich erfreche mitzureden. — In der That ist es auch ohne diese Ironie Humes häufig wiederholte Ueberzeugung, dass nur die Einmischung des philosophischen Denkens in die naiv-harmlose Theologie an allem Streit schuldig sei. Theologen in Philosophen-

maske oder umgekehrt, das sind seit Beginn wenigstens des Christenthums die eigentlichen Händelstifter. Hierin berührt er sich zum Theil wörtlich mit seinem schon erwähnten Vorgänger Dodwell junior, dem heftigen Kämpfer gegen die Gründung des Glaubens auf Argumente. In „Briefen an einen jungen Freund in Oxford" warnt D. diesen dringend vor dem Forschen bei seinen theologischen Studien. Vernunftglaube sei ein Unbegriff, der sich selbst widerspreche. Philosophie und Glaube seien und bleiben toto coelo und in jeder Hinsicht verschieden — diess kann er nicht müde werden, den „Halben", wie man es neuerdings heisst, dem rationalistischen Supranaturalismus zu Gunsten der Ganzen, d. h. den Worten nach, zu Gunsten der vollen ungebrochen substanziellen Orthodoxie, vorzuhalten. Die abstrakte Trennung beider Gebiete, welche Bako aus andern Gründen seinerzeit als wissenschaftliche Losung ausgegeben, sie kehrt hier in bedenklichster Anwendung auf die Theologie selbst zum Schlusse wieder. — In unseren Dialogen indess lässt sich der handfeste philosophische Supranaturalist nicht so leicht fangen, wie seinerzeit manche bethörten Theologen der Kant'schen Schule. Die Bosheit seines skeptischen Freundes wohl durchschauend erklärt er es für mehr als fraglich, ob wohl die sonst freizugelassene Skepsis nun auf einmal vor prätendirten Geheimnissen und dunklen Tempelhallen Halt machen werde, ohne auch ein wenig hineinzuzünden. Uebrigens sei sie überhaupt eine für's Leben, wie für die Wissenschaft unhaltbare Laune, verfliegend, wie der stoische Enthusiasmus, ein lusus ingenii, kein rechter Ernst. Seiner Ueberzeugung nach lassen sich die Hauptwahrheiten der Religion so strikte beweisen, als nur irgend was. — Bezeichnender Weise acceptirt der Skeptiker jenen Vorwurf der Unhaltbarkeit und der Scherzhaftigkeit seiner Stimmung. Doch meint er, dass nur auf realem Gebiet die nöthigen Gegengewichte liegen, während sie bei den transcendenten „Hochflügen" ungehemmt walte. Diess wird nun er beweisen.

Des Supranaturalisten kühner Satz von der Demonstrirbarkeit religiöser Wahrheiten gibt das Zeichen und die Richtung für den Angriff. Hat er überhaupt Recht, so muss sich diess gewiss vor Allem am Begriff Gottes bestätigen. Um die Beweise für dessen Dasein und Wesen, was naturgemäss verflochten ist, dreht sich alles Folgende, wenn auch das Dasein, um nicht über Prinzipien zu streiten, zunächst allgemein als axio-

matisch gewiss zugestanden und nur die nähere Bestimmbarkeit fraglich gelassen wird. Wir werden freilich bald sehen, dass die skeptische Säure, hat sie einmal hier angesetzt, weiter und weiter frisst.

Während Hume bei bedeutenderen Problemen, z. B. der Substanzialität und Kausalität, immer zunächst das „apriorische Begriffsspiel der scholastischen Weisheit" abzumachen, d. h. abzufertigen liebt, versäumt er es hier einem Hauptprodukt jener Richtung gegenüber — ich meine den ontologischen Beweis Gottes. Ihn straft er mit dem Schweigen völliger Verachtung und Ignorirung; denn in der That, wo sollte er bei ihm auch nur einen Schein von Gnade finden? Von den spezifischen Sätzen seiner theoretischen Philosophie über Existenz und Existenzialurteile, über Glauben und Erfahrung ganz abgesehen, welche völlig, fast wörtlich mit Kants berühmter Kritik jenes Beweises stimmen, gehört überhaupt, um diesen Beweis nur zu versuchen oder erträglich zu finden, ein ganz anderes Selbstvertrauen der Vernunft, die Ueberzeugung von irgend einer schöpferischen und hinausgreifenden Kraft her — lauter Erfordernisse, von denen wir bei Hume das Gegentheil finden und wovon die Folgen sich noch beim teleologischen Beweis sehr fühlbar machen werden. — Der nächstgenannte kosmologische Weg hat nun doch bereits etwas mehr Fühlung mit dem Boden, als dass ihn Hume ganz übergehen könnte. Doch wird auch er nur sehr dürftig und en passant behandelt, beinahe bloss dem Orthodoxen endlich zu Gefallen, der von Anfang an jammert, warum man denn nicht die sublimen und so reichhaltigen apriorischen Beweise beiziehe, statt sich mit den kaum fashionablen aposteriorischen zu plagen. Auch hier hält noch der Skeptiker, der seine Kräfte für den nächsten Gang spart, ganz zurück und überlässt — freilich malitiös genug! — die kurze Widerlegung jenes Rückschlusses vom Endlichzufälligen auf's Absolute dem Supranaturalisten — ein feiner Spott, sage ich insofern, als der treue Schüler Lockes hier den eigenen Meister schlagen muss! Der Empirismus muss endlich die Flagge zeigen, muss Farbe bekennen, während er solange ungestraft Kontrebande geführt hatte. Wie kann man, meint der für einen Augenblick treulose, weil konsequentere Schüler Locke's, sich irgend einbilden, eine Existenz, also eine Thatsache zu beweisen (wie Locke eben beim kosmologischen Beweis geglaubt, er sei so sicher, als irgend ein mathematischer Satz)?

Diess gilt bekanntlich nur innerhalb des rein subjektiven Gebiets der Ideen, während Existenz und Koëxistenz lediglich von der sinnlichen Erfahrung gelehrt wird. Jener Wahn ist eine fälschliche Uebertragung aus der Mathematik, wo der Beweis allerdings oft ohne oder wider den Augenschein gehen mag — anders in der Religion. Ueberdiess handelte es sich dabei um einen Rückschluss von der Wirkung auf eine Ursache. Warum nun gerade bei einer absoluten und transcendenten Existenz als oberster Weltursache stehen bleiben? Es ist diess ein völlig unmotivirtes Abreissen der Kausalkette, wo doch der regressus in infinitum oder Wechselwirkung der in sich geschlossenen Kette auch möglich wäre. Das beweist aber, dass andre, als bloss kausale Erwägungen hereinkommen, dass das scheinbar sicher induktorische Denken „apriorisch" wird, welchen Namen er desshalb dem ganzen Beweis gibt — ähnlich wie Kants Kritik auf diesen Zusatz von Ontologischem zum scheinbar rein Kosmologischen hinweist. Und gewiss hat sowohl der Letztere, als „Hume" in seinen wenig ausgeführten Andeutungen oder Ahnungen ganz Recht, wenn sie den gewöhnlich kosmologischen Beweis für einen, als diskrete Einzelheit, als eminente, aber nicht irgendwie immanente Weltursache gedachten Gott für hölzern und ungenügend erklären. Der Gottesbegriff objektiv, das Beweismittel subjektiv muss in der That ontologisch-spekulativer gefasst werden, sollen sich beide berühren können. *)

Doch nun zur Hauptsache, mit der die Dialogen auch beginnen, um das Bisherige nur als Intermezzo einzuschieben. Jenes ist nemlich der dritte, der teleologische Beweis. Nicht bloss an sich liegt er, wie Kant von ihm als „achtbarstem" zugibt, weitaus für das natürliche Bewusstsein am nächsten; dem praktischen Engländer zumal mit seiner nicht minder empirisch-relativen Moral muss er namentlich zusagen, wie gerade seine entsetzliche Verflachung in einer banausischen Nutzensucherei der Bridgewaterbücher-apologetik und sonst mitbeweist. Das Thema für unsre dialogische Behandlung bildet des Supra-

---

*) vgl. Band I. S 162 meine Andeutung, den hier in Betracht kommenden Kausalbegriff selbst als sekundäres Derivat des ontologisch primär gewissen Gottesbegriffs zu denken. Dann mag der kosmologische „Beweis" als Illustration eines schon Feststehenden dienen; denn ein Beweis ist er nicht und wird er nie.

naturalisten zuversichtliche, beinahe leibnizisch tingirte Behauptung von der Welt als einer überaus kunstvollen, bis ins Kleinste ausgearbeiteten, fehllosen Maschine, deren sinnige Zweckmässigkeit den transcendenten Urheber klar vor Augen lege. Gerne acceptirt der Skeptiker von ihm den Satz, dass sich auch Gottesbeweise lediglich nur aus der Erfahrung führen lassen, die ja allein massgebend sei. Allein diess Zugeständniss wird in seiner versatilen Hand zu einem zweischneidigen Schwert. Gewiss, meint er, ist es Sache der Kausalität, welche hier die Hauptrolle als formelles Moment spielt, hinauszuführen über das unmittelbar sinnlich Präsente. Ob aber hinausführen auch zu einer derartigen überempirischen Transcendenz? Nein, gleich diess ist — jetzt vom original Hume'schen Kausalbegriff aus — energisch in Anspruch zu nehmen! Das kausale Denken schliesst oder assozirt vielmehr die Vorstellungen nach Analogie. Das konstant beobachtete, frühere Zusammensein zweier Erscheinungen veranlasst uns fortan, bei der Präsenz auch nur der Einen die Andre vorstellungs- oder erwartungsmässig zu präsumiren. Hier aber ist der Fall ganz singulär, völlig ohne frühere Parallele. Oder wer hat schon mehrmals, ja nur einmal bei einem Weltenbau zugesehen, um zu wissen, wie es dabei hergeht, und später sich auszukennen, wenn ihm ähnliche Fälle und dann bruchstückweise zu Gesicht kommen? (Diess wird ganz besonders im Essay of providence als schliesslich entscheidender Hauptgedanke betont). — Der Gegner lässt sich indess durch diese spezifisch Hume'sche Wendung nicht einschüchtern, sondern beharrt darauf, dass das (in der Natur vorliegende) Vernünftige an sich, selbstevident und ohne analoge Beobachtung auf Vernunft als seine Quelle hinweise. Die etwas barocken Beispiele dafür wollen sagen, dass hier ein anderer Fall, als bei sonstiger Induktion vorliege. Der Rationalismus würde, was jener meint, so ausdrücken, der Geist sei da ganz bei sich und erkenne direkt, ohne Umschweife und ängstliche Wiederholung des Versuchs sich selber und Werk von seiner Art, so dass er trotz der „Singularität des Falls" gleich dabei stehen bleiben könne — in der That, wie wir wiederholt fanden, der innerste Sinn und Werth des Apriori oder „Eigengeistigen", das die endlosen Induktionsketten erspart, ebendamit der Lebensnerv des teleologischen Beweises wenigstens nach rückwärts (Gott), während er nach vorwärts die Ergänzung aus der Moral (Unsterblichkeit)

braucht. — Hienach, hält der Supranaturalist fest, ergebe sich Gott als Urheber, allerdings analog zu denken dem menschlichen Geist, denn ein gewisser, seiner Grenzen bewusster Anthropomorphismus sei ja nicht bloss unvermeidlich, sondern auch ganz wahr — diess gegen die an Atheismus streifende Ueberschwänglichkeit einer vermeintlich hochfrommen mystischen Orthodoxie ihres Freunds mit deren Ja und Nein bei Gott (à la Dionysius Areopagita), die denselben um Alles nicht so „familiär" denken lassen wolle und alles in den Nebel des Mysteriums hülle, bis man zuletzt gar nichts mehr sehe. Denn was solle es z. B. heissen, Gott einen Geist zu nennen und ihm in Einem Athem alle uns bekannten Attribute des Geistseins zu nehmen? diess heisse mit leeren Worten spielen. — Der Skeptiker ist durch jenen Appell an die Selbstevidenz der Vernunft — als wirklichen Brennpunkt der Frage — zwar einen Augenblick verblüfft; doch fasst er sich schnell und gewandt zu der Einwendung: Was berechtigt uns denn eigentlich, wenn wir scharf zusehen, bei der Potenz der Vernunft allein eine Ausnahme von aller sonstigen Methode zu machen und kurzweg dabei stehen zu bleiben? Was ist die Ursache der vernünftig genannten Arrangirung unsrer Mentalwelt? Ist diese nicht, wie z. B. Alter oder Krankheit zeigen, für die Einwirkung verschiedener Ursachen ebenso empfänglich, als das materielle Sein, wo wir ja auch beim Nachfragen nicht stehen bleiben. Rekurrirt man für jene Ordnung auf die „rationale Qualität", so heisst das ächt scholastisch-peripatetisch reden, wie wenn man die Nährkraft des Brods als „verborgene Ursache" seiner Nützlichkeit angibt. Diess ist bloss der scheinbar gelehrtere Weg, seine Unwissenheit zu gestehen oder vielmehr zu verhüllen. Wenden wir das auf Gottes-Vernunft an, so fragt sich in derselben Weise, woher deren Arrangement stamme, u. so in infinitum. Warum nicht, wenn man das Gehen und Weiterfragen scheut, gleich bei der materialen Welt stehen bleiben und sagen, sie habe das Prinzip ihrer Ordnung in sich selbst; nur sei es eine okkulte Qualität? Je bälder das Letzte oder Gott erreicht ist, desto besser! Jene Hinweisung auf den drohenden regressus in infinitum sei nicht muthwillig und unterliege nicht dem Einwand, dass die gleiche (allerdings ächt skeptische!) Topik bei jeder Frage möglich wäre. Denn sonst rekurrire man stets vom Einzelnen zu einem Allgemeineren und könne sich bei Letzterem beruhigen, während hier der

Schluss nur von einem Einzelnen auf eine wiederum einzelne Potenz, die Mentalwelt oder Vernunft Gottes gehe. — In dieser schon länger drohenden, höchstens psychologischen Fassung der Vernunft (und, dem parallel, Gottes) als einzelner, den übrigen koordinirter Potenz liegt der immer wiederkehrende, sehr interessante Nerv der skeptischen Zersetzung hier wie überall sonst!

Nachdem das kausale Denken in unsrer Frage prinzipiell als ungerechtfertigt dargethan ist, geht der Skeptiker darauf aus, noch weiter im Einzelnen und mit konkreterer Betrachtung die Schwächen des vorliegenden Schlusses aufzudecken. Derselbe ist seinem logischen Wesen nach ein Analogieschluss; es wird zu drei gegebenen Gliedern das vierte in der Proportion gesucht. Nun ist hierfür, was der skeptische Empirist nicht skrupulös und pedantisch genug betonen kann, die möglichste Genauigkeit der Analogie erforderlich. Jeder Grad, um welchen diese sinkt, zieht auch die Stringenz des Schlusses um ebenso viel mitherab. Sehen wir, wie es in unserem Fall damit steht. Die Erfahrung zeigt dass unser „mind“ die Fähigkeit einer gewissen Arrangirung in der Aussenwelt besitzt, welche wir zweckmässiges Handeln nennen. Eine ähnliche Anordnung ohne unser Zuthun bemerken wir in der Welt überhaupt. Daraus wird endlich der Schluss auf ein göttliches „mind“ als Ursache der letzteren gezogen. — In diesem Schluss stecken zwei Fehler. Halten wir uns an die Sache oder die vorgebliche Aehnlichkeit unsrer Produkte und der Welteinrichtung, so ist zwischen beiden in Wahrheit der grösste qualitative und quantitative Unterschied. Können sich etwa Hausbau und Weltenbau von Ferne vergleichen lassen, namentlich seit Mikro- und Telescop uns den letzteren immer grossartiger und überraschender, sozs. immer übermenschlicher erschliessen? Sodann bewegt sich unser „zweckmässiges“ Wirken in einer sehr engen Sphäre und nur innerhalb der bereits arrangirten Naturordnung. Ist schon der Analogieschluss vom Theil auf den sehr entfernten Theil misslich, wie vielmehr vom Theil auf's Ganze, von der Bewegung innerhalb der Zeit auf den allerersten Anfang. Das sind doch offenbar sehr heterogene, keineswegs proportionirte Fälle! — Der zweite Einwand richtet sich gegen die Berechtigung, für die etwa noch vorhandene Aehnlichkeit kurzweg eine analoge Ursache mit der uns bekannten menschlichen Vernunft zu erschliessen. „Teleologie“, wie man

es nennt, und mind sind streng philosophisch empirisch geredet nur erfahrungsmässig verbunden; von einem inneren und an sich seienden Zusammenhang, wie der Gegner fortwährend so hartnäckig behauptet, ist hier sowenig als bei irgend einer Kausalverbindung die Rede, wenigstens was unsre Kenntniss davon anbelangt. Wir haben zwei Potenzen, bezw. zwei Erscheinungen, menschliche Vernunft einerseits, und gewisse Arten von Arrangirung „durch“ sie, d.h. besser neben ihr, welche erfahrungsmässig verknüpft und successionsmässig assozirt sind; warum das, wissen wir hier sowenig, als irgendwo; item, es *ist* so. Damit fällt aber für uns alles Recht weg zu sagen, diess sei die einzig *mögliche* Verknüpfung, oder jene fragliche Art von Arrangirung sei nur in „Kausalverbindung“ mit Vernunft überhaupt denkbar. Offenbar ist *das Denken nur Eines unter vielen Prinzipien*, welche Veränderungen und Prozesse in der Welt nach sich ziehen; es hat neben sich andre, sogar viel mächtigere, wie Licht, Wärme etc. Wer oder was gibt uns das Recht, jenes *uns* freilich nächstliegende Vernunftprinzip absolut zu nehmen, es nur etwa auf andre Planeten und deren Bewohner auszudehnen oder gar als Universumsprinzip zu statuiren? Diess ist lediglich eine eigenliebige Parteilichkeit, das alte „ἄνϑρωπος μέτρον ἁπάντων“; ja es ist sogar eine offenbare Inkonsequenz gegen die anerkannten Ergebnisse des theoretischen Systems, wonach immer die Realitäten, bezw. deren Impressionen den Vortritt besitzen, und die gedankenmässigen Ideen nur das Kopiren, in diesem Sinn also das Nachsehen haben.*)

Die bisherigen Misslichkeiten reizen dazu, die ganze *transcendent*-teleologische Anschauung fallen zu lassen und eine andre Hypothese an deren Stelle zu setzen. Denn um mehr als Hypothesen handelt es sich ja überhaupt in diesen überfliegenden Problemen nicht; wo aber diess, so steht die Wahl zwischen Hunderten frei, je nachdem die Erfahrung diesen oder jenen Anhaltspunkt hervorkehrt. — Es ist, schulmässig geredet, die *immanente* Teleologie, welche jetzt an die Reihe kommt. Wir bemerken sogar, fährt der Skeptiker fort, auf dem engen Raum unsrer Erde nicht weniger als vier Prinzipien, die vermöge ähn-

*) Gewiss ein sehr richtiger, freilich bedenklich viel weiter tragender Einwand eines resoluten Empirismus, der die naheliegende Konsequenz auch für das menschliche Handeln kaum ablehnen könnte.

licher Wirkungsweise hier in Betracht kommen können; es sind Vernunft, Instinkt, Generation und Vegetation. Wie viele mögen anderwärts noch möglich sein? Schon ist als eine unverzeihliche Parteilichkeit getadelt, ein einziges davon als Weltursache auszuheben, als wäre es nur irgend bekannter, denn die Andern; in Wahrheit ist Eines so klar, oder wenn man besser redet, so unklar, wie das Andre, der Schöpfungsgedanke, der bisher herrschte, um Nichts rationaler, als der Gedanke des Werdens etwa in kosmogonischer Art, wobei man Gott mit vielen Alten als die immanente, bewusstlos plastische Weltseele denken mag. Ja, diese Hypothese, so ungeheuerlich sie ihrer Ungewohnheit halber den Gegnern scheinen mag, hat sogar in der allein massgebenden Erfahrung mehr Anhalt, als die frühere. Steht nicht das Leben und Weben der grossen Natur trotz aller, ruhig zuzugebenden Unähnlichkeiten in weit mehr Analogie mit dem plastischen Gebiet der Thier- oder Pflanzenwelt, als mit den Gebilden der ärmlichen Menschenkunst?*) Zeigt sich dort nicht alltäglich den Gegnern zum Trotz, welche Teleologie nur mit einem vernünftigen Geist zusammendenken können, die unbewusste, nach lediglich immanenten Gesetzen wirkende Zweckmässigkeit, die Ordnung, wornach z. B. ein Baum allezeit *seine* Früchte mit viel mehr Sicherheit und Konstanz bringt, als die Menschenwelt je sie bietet. Will man hiefür ein Beispiel aus geistigerem Gebiet, so denke man nur an die hübsche arithmetische Erscheinung bei der Neunzahl, deren Multiplikationsziffern addirt immer wieder 9 oder ein Mehrfaches davon ergeben ($2 \times 9 = 18$; $1 + 8 = 9$. $3 \times 9 = 27$; $2 + 7 = 9$. $13 \times 9 = 117$; $1 + 1 + 7 = 9$ etc.). Ist hier raffinirte Absicht oder nicht vielmehr nur die ganz selbstlose Vernunft der *Sache*?**) Ueberdem zeigt die Erfahrung, dass wenigstens die menschliche Vernunft

*) Eine intressante Parallele zum Spinozismus und der modernen Religionsphilosophie, welche in einer bei *ihnen* wenigstens seltsamen Vorliebe für die Quantität lieber das *quantitativ grösste Erfahrungsgebiet* („Natur“ von nascere) zum analogischen Ausgangspunkt wählen, als das *qualitativ und intensiv grösste*, die vernünftige Menschenwelt. Bei *Hume* ist diese Bevorzugung der Quantität ganz konsequent.

**) vgl. Leibniz, der auch in den ästhetisch schönen Symmetrien der Mathematik die Aufsuchung einer Teleologie verlangt — gewiss ein tiefer Gedanke, sobald die „Zweckmässigkeit“ nicht hölzern als prosaische Nützlichkeit gedacht wird.

sich stets nur auf Grund des Generationsprozesses, somit sekundär erhebt. Warum, wenn wir einmal Eines der empirischen Prinzipien zur Welterklärung wählen sollen, nicht lieber dieses viel weiter verbreitete, uns überall begegnende Prinzip der organischen Evolution und „Wachsung“ (natura) zum dominirenden machen? Es bietet uns zudem den Hauptvorteil, dass wir das Gebiet der Erscheinung gar nicht zu verlassen brauchen. Wendet der Gegner ein, dass diess erfahrungswidrig eine ewige Dauer der Welt (a parte ante) involvirte, so lässt sich dem sehr leicht durch die wiederum von der Erfahrung unterstützte Annahme verschiedener grosser Weltrevolutionen begegnen, deren Eines Resultat unsere, somit vielleicht noch nicht lang erst einmal gewordene Phase wäre.

Dieser Gedanke der Revolutionen gibt aber noch eine andre, gleichfalls mögliche Hypothese an die Hand; es ist die alte, soviel verschrieene und doch nicht völlig haltlose epikurische Weltanschauung des Zufalls, womit wir alle Schwierigkeiten der Teleologie auf einmal los werden. In ungeheuer vielen Permutationen und Variationen finden sich die Weltelemente zusammen. Denn der Materie, den Einwänden des Widerparts zu begegnen, lässt sich ebensogut eine eigene Bewegungskraft zuschreiben, die sie sogar innerhalb unsrer Erfahrung wirklich hat, als man dieselbe von einem ersten Bewegenden ableiten kann. Beides ist gleich (un-) begreiflich, und letzteres treibt sogar wieder zu dem alten ruhelosen Rekursus in infinitum. Nun ist aber die Materie natürlich endlich und nicht unendlich, somit auch die Zahl jener Variationen, so gross sie sein mag, doch eine beschränkte, wobei jede Möglichkeit zur Realisirung kommen kann. Tausende von Versuchen mögen vorangegangen sein; sie erwiesen sich als haltlos und machten in stets erneuten Revolutionen Anderen Platz, bis im Verlauf derselben („it falls at least into the present form“) eine Kombination herauskam, die lange oder für immer Dauer hat, d. h. eine solche, wo, wie jetzt, bei allem Stoffwechsel dennoch die Formen sich konstant erhalten. Nicht also, damit das Thier (oder der Mensch) leben kann, hat es diese und jene Form, sondern einfach, es kann leben und erhält sich, weil es zu seinem Glück solche Formen annahm. Eine zufällige Aetiologie („weil“) ersetzt alle Teleologie („damit“). So sieht es allerdings aus, als ob die jetzige Weltphase mit Absicht gebaut wäre; aber dennoch ist diess nur Schein, oder

die Erscheinung einer ansich seienden erfreulichen Möglichkeit.*)

Zuerst wurde die transcendente Teleologie abgehandelt und zersetzt; an ihre Stelle trat die immanente, um zuletzt der, allen Zweck beseitigenden Zufallshypothese einen Platz neben sich zu verstatten. Nun ist aber noch eine Möglichkeit vorhanden, die zum Wort kommen will. Die Welt ist bewusst vernünftiges Produkt, hiess es zuerst; dann, sie ist unbewusstvernünftiger Organismus; hierauf, sie ist unvernünftig zufälliges Aggregat. Soll eine, aus den deistischen Verhandlungen so wohlbekannte Kategorie nicht auch noch auftreten? Ja, sagt der unermüdliche, erfindungsreiche Skeptiker, durch eine unvorsichtige Wendung des von dem Streit trüb gestimmten Orthodoxen veranlasst. Und der Schritt ist hiezu nur noch klein, ist mehr als nahegelegt durch die vorigen Gedanken der Weltrevolutionen oder gar des blinden Zufalls, der von Ungefähr auf etwas Brauchbares verfiel. Sagen wir es offen heraus: — — Die Welt ist sogar widervernünftig, sie ist in Wahrheit das Gegentheil von zweckmässig, sie ist zweckwidrig und schlecht. Das Blatt wendet sich dialektisch; die Teleologie zeigt ihren Revers und wird zur Theodizee; aber diess geschieht nur, um nun auch deren Zersetzung in grausamer Unerbittlichkeit vorzunehmen.

Wie diese zwei Betrachtungsweisen der Welt als positiv oder negativ gestimmte Anwendung des dominirenden Zweckgedankens zusammenhängen, zeigt besonders der für Beides klassische Vorgang von Leibniz contra Bayle. Abgesehen von ihnen ist es aber überhaupt intressant zu beobachten, wie sehr die Frage der Theodizee in der Luft der damaligen Zeit lag. Ich erinnere nur an Bischoff Kings Buch „de origine mali“, an Shaftesbury's hiehergehörige Gedanken, was zusammen „mit poëtischen Blümlein durchwebt“ Pope's Lehrgedicht „über den Menschen“ gab. Ebenso wird dieselbe Frage dichterisch von Milton im verlorenen und wiedergewonnenen Paradies behandelt u. s. w. Wir sehen darin zunächst den philosophischen Nachklang der

*) Dieser komplete Darwinismus findet sich genau dargelegt II. 484 ff. Das Phantastische seiner philosophischen Hypothese gesteht übrigens Hume selbst gerne zu. Ueber ihre sachlichen Schwächen und petitiones principii brauchen wir indess nichts weiter zu bemerken, da der Autor das Ganze auch seinerseits nur als „dazwischen gekommenen Einfall“ bezeichnet und behandelt.

Prädestinationsverhandlungen aus der Reformationszeit. Den hiemit zusammenhängenden Zug der Zeit, die letzten vernünftigen Ursachen überall zu finden, musste, gesteigert durch das viele Elend eben jener schrecklichen Jahre voll von Religionskriegen, ganz besonders das Problem reizen, wie denn das viele, so häufig im Namen Gottes verursachte Uebel, überhaupt das Nichtrationale in der Welt mit Gott zu reimen sei. War man gewohnt worden, empirische Religion und Elend als causaliter verknüpft zu denken, so war man um so eher disponirt, den grellen begrifflichen Widerspruch von Gott und Uebel in seiner vollen Schärfe zu empfinden und über seine Lösung nachzudenken. Man fühlte etwas wie ein Bedürfniss, dem von seinen Dienern und Verbalbekennern am meisten geschändeten, sozusagen persönlich engagirten Gottesnamen eine Ehrenrettung und Rechtfertigung zu Theil werden zu lassen, welche sich im Verlauf natürlich über die Sphäre der zunächst veranlassenden Religionsübel hinaus aufs Ganze erstreckte. Diese aus den Zeitverhältnissen geschöpfte psychologische Erwägung ist allein im Stand, das hohe Zeitinteresse gerade an der Theodizee zu erklären, da man transcendenten Fragen sonst so wenig zugeneigt war; denn die gleichfalls so lebendige Teleologie allein lässt sich weit eher immanent behandeln und brauchte am Ende diese ihre negative Kehrseite wenigstens in solcher Ausführlichkeit nicht schlechterdings zu weisen, wenn nicht noch andre Gründe für sie wesentlich mitwirkten.

Auch unsre Dialogen, welche alle Waffen für und wider die Religion ins Gefecht zu bringen suchen, können an diesem Stein des Anstosses nicht vorbei — oder vielmehr, für ihre Haupttendenz ist es kein Anstoss, sondern eine willkommene Hülfe. Denn es ist nur wieder eine seiner vielen Unvorsichtigkeiten, wenn gerade der Orthodoxe, teleologisch geschlagen, es in wahren Jeremiaden ausplaudert, wie tief pessimistisch gerade das Christenthum gestimmt sei. Eben dazu sei es gegeben, uns den ganzen Jammer des Lebens und dieser Erde aufzudecken und recht eindringlich zu predigen, damit wir um so bereitwilliger nach der rettenden Hand der Offenbarung greifen oder dieses Jammerthal um so lieber mit dem besseren Jenseits vertauschen. Die zwei andern Freunde weisen jedoch diese Wendung zum transcendenten Optimismus, der das Gegengewicht gegen den immanenten Pessimismus bilden soll, als werthlos, weil von

Neuem hypothetisch ab, worüber wir bald das Nähere hören werden. Der Supranaturalist als Mann des bürgerlich gesunden, normalen Menschenverstands sucht seinerseits jene trostlosen Schilderungen abzudämpfen, überzeugt, dass die Güte Gottes sich nur halten lasse, wenn man das menschliche Elend leugne. Freilich haben seine Einwände keinerlei Schneide, er drückt nur quantitativ herab und wirft dem Gegner rhetorische Uebertreibung vor, um sich schliesslich mit kategorischem quod non! auf seine und hoffentlich auch vieler Andrer bessere Stimmung zu berufen. — Nun aber der Skeptiker, was kann ihm willkommener sein, als mit beiden Händen nach der schwarzen Färbung des orthodoxen Freundes zu greifen, um sie in wahrem Wetteifer mit dem arglosen Mann noch viel dicker auf die Welt aufzutragen; ihn hat er gefangen durch das ironische Eingeständniss, dass solche Jammerpredigten allerdings, weil auf Herz und Gemüth wirkend, die beste und durchschlagendste Empfehlung für die Religion seien, wesshalb sie auch mit Recht so sehr im Schwange gehen. Was soll man, meint er,*) zu einer Welt sagen, deren Leid Schlachtfelder, Spitäler und Kerker uns verkünden, deren gesuchteste Freuden Theater und Ballet sind? Schmerz ist häufiger als Freude, jedenfalls intensiver und der Steigerung fähig, während jeder Genuss in sich selbst bald erstirbt. Ein allgemeiner Kampf um die Existenz durchtobt auf oder unter der Oberfläche Thier- und Menschenwelt. Letztere hat die angenehme Zugabe, dass der Mensch ein weit gefährlicherer, raffinirter ausgestatteter Feind des Menschen ist, als irgend ein anderes Wesen, dass zu den realen Schrecken sich noch die viel schlimmeren imaginären gesellen, die als Aberglaube u. drgl. ihm das Leben verbittern, und als hätten sie daran nicht genug, ihn auch noch an dem alleinigen Ausweg (Selbstmord) hindern, um ihre Schrecken endlich bis übers Grab hinüber in ein eingebildetes Jenseits zu werfen, wie wenn es nicht in der Welt selbst schon genug der Angst und Noth gäbe. — Und wenn nur die Apologeten mit ihrer consolatio philosophica schwiegen! Sie machen aus übel nur noch ärger, wie im

*) Vgl. auch hier wieder die schlagende Verwandtschaft mit dem modernen Schopenhauerianismus. Dessen Grundprinzip des „Instinktiv-Unbewussten“ deckt sich ja überhaupt mit der englisch-hume'schen „Imaginationsphilosophie“ genau, indem beide mit dieser Potenz träumen, statt zu wachen.

Einzelnen fast wörtlich mit den Worten des Skeptikers in der Moral*) ausgeführt wird. — Werfen wir, zum Trost, wie der orthodoxe Freund rathet, den Blick von diesem trüben Bild auf Gott! Allerdings; aber nur unter Einer Bedingung. Man kennt die übliche Unart und Unredlichkeit der gewöhnlichen Apologeten.**) Von einer (zudem meist noch übertriebenen und allzu farbenreichen) Zweckmässigkeit der Welt aus erschliessen sie hurtig Gott den weisen, gütigen Urheber derselben. Wie es bei Eltern so geht, sie verlieben sich in ihr Produkt, werden „enamored of this offspring of their brain“ und halten es für unmöglich, dass dieser ihr Gott nicht noch viel Besseres und Schöneres schaffen könnte, als diese Welt, in der sie doch die Schatten nicht ganz leugnen können. Nein, das ist (jetzt) ein allweiser, allgütiger Gott und wie die schmeichelnde Uebertreibung sonst noch lauten mag. Priestern und Poëten lasse ich es zu, wenn sie von einem goldenen Zeitalter u. s. w. reden; ich höre es mit Andacht. Aber bei Philosophen dulde ich diese imaginären Superlative nicht. Wer führte sie in die himmlischen Regionen, in den Rath der Götter, wer liess sie schauen in das Buch der Geschicke? Ihr Vernunftgang ist von den Schwingen der Imagination unterstützt, während er nur das Recht auf die Hülfe der nüchternen Erfahrung hat. Wo in aller Welt wäre das Recht, aus einem guten Bild des Zeuxis zu schliessen, dass er natürlich auch ein grosser Bildhauer gewesen sei? Nein, ist die Erfahrung und nur sie meinethalb Schlussbasis, so muss auch die erschlossene Ursache derselben proportionirt sein und darf sie nicht übersteigen; denn das hiesse dichten, statt denken (vgl. Kants Kritik des teleologischen Beweises). Mag in anderen Räumen oder Zeiten eine bessere Welt liegen; was geht das uns an? Wir haben von unsrer Welt zu reden, die uns allein alles Wissen bietet. — Dem Supranaturalisten und Locke'schen Empiriker imponiren nun diese Sätze mit Recht so, dass er gerne mit sich handeln lässt und auf eine bedeutende Abminderung des Gottesbegriffs bereitwilligst eingeht. Sind doch überhaupt Quantitätskategorien und Relativität statt kategorischer Absolutheit seine Denkweise und ist er speziell bei dem Gottesbegriff durch den zu allen Zeiten unspekulativen Arianismus

*) vgl. S. 411 f.

**) Diess besonders betont im Essay on providence.

Clarke's und anderer Halbdeisten dafür vorbereitet, es hierin nicht so streng zu nehmen. So gesteht er, dass auch ihm Ausdrucksweisen, wie „allervollkommenst, allweise, allgütig“ u. s. w. sehr unphilosophisch und eitel panegyrisch-rhetorisch vorgekommen seien. Er begnüge sich gerne damit, wenn man nüchtern rede von einem göttlichen Wohlwollen geleitet durch Weisheit und beschränkt durch Nothwendigkeit — diess reiche hin, die empirische Welt zu erklären und Jeden zufrieden zu stellen.

„Seht, wie die Feinde fliehn!“ denkt der Skeptiker und drückt zum letzten Angriff nach. Er ist durchaus nicht zufrieden; er nimmt, da ihm der Finger geboten wird, rasch die ganze Hand. Ein absoluter Gott mag vom Glauben mit der empirischen Welt vereinbart werden — wenn er vorher bekannt ist. Ein relativer Gott mag diess sogar für's Denken — wenn er vorher bekannt ist. Fehlt aber diess leidige „Wenn“, und ist Gott, um was es sich ja handelt, erst aus der Welt zu erschliessen, alsdann reicht es nicht einmal soweit, um jene beschränkten moralischen Eigenschaften Gottes zu finden. Denn die Welt ist total schlecht, ist es nicht bloss negativ durch Mangel, sondern positiv durch verkehrte, wo nicht raffinirte Einrichtungen. Epikur fragte desshalb nicht bloss: Konnte Gott die Welt nicht besser fertigen? sondern auch weiter: Wollte er es vielleicht nicht? Vier Momente sind es hauptsächlich, welche die Welt so jämmerlich machen (auch ohne dass wir das moralische Uebel noch extra hereinnehmen, bei dem dieselben Bedenken wiederkehren) — Momente, die sich etwas unbescheiden geredet keineswegs als unentbehrlich erweisen, sondern die sogar ein mässiger Verstand bei einiger Massen gutem Willen hätte ändern können. Es ist für's Erste entgegen den nur abschwächenden Tröstungen der Apologeten die Empfindlichkeit des Geschöpfs für Schmerz überhaupt, während ja auch das Vergnügen mit Steigerung oder Minderung ein genügend aktuirendes Prinzip der Lebensthätigkeit gewesen wäre. Sodann ist zu nennen die abstrakte, kalte Herrschaft allgemeiner Gesetze für Gutes und Böses statt besonderer, stets nur das Gute bewirkender göttlicher Willensakte. Stören würde das nicht; wirken doch so viele Ursachen in der Welt, welche uns gleichfalls unbekannt sind und bleiben. Für's dritte ist die Dürftigkeit des Naturhaushalts zu nennen, die skrupulöse Sparsamkeit, welche nirgends für Reservefonds sorgt. Bei den Thieren haben wir

Kraft oder Verstand; warum nicht Beides? Beim Menschen haben wir die höchsten Gaben, aber auch die grössten, dadurch kaum zu befriedigenden Bedürfnisse. Warum nicht lieber weniger Geschöpfe und für diese besser gesorgt? Ein rigid master und kein benevolent parent scheint diese knauserige, sich auf's absolut Nothwendige beschränkende und keinen Luxus kennende Kalkulation gemacht zu haben. Beim Menschen z. B. würde etwas weniger natürliche (also unvermeidliche!) Faulheit den meisten Schäden abgeholfen haben. Endlich müssen wir fürs Vierte gestehen, dass die Naturprinzipien schlecht, wie eine übereilte Maschine ausgearbeitet sind. Warum will es denn nirgends recht laufen, warum immer Stösse und Stockungen im Gang? Ueberall Extreme und Uebertreibungen, in der Meteorologie mit ihrem irrationalen Wechsel von Gluthhitze und Frost nicht weniger, als auf dem Gebiet der menschlichen Passionen mit Stumpfsinn oder Exaltation, zwischen denen es so Wenigen gelingt, die rechte Mitte zu finden. Und doch, wer kann etwas für seine Natur? — Vergessen wir diess nicht, so erweist die empirische Welt nicht einmal einen relativ vollkommenen Gott; ja wir können — in diesem nun schon einmal nationalökonomischen Fahrwasser — noch weiter gehen, sie weist nicht einmal (was schon aus des Supranaturalisten Herunterstimmung des Begriffs mit Nothwendigkeit folgt) auf Einen, in sich ruhenden Gott hin. Erfahrungsmässig werden grosse menschliche Arbeiten fast immer von einem Konsortium unter sich verbundener Mitarbeiter hergestellt. Je grösser die Leistung, desto weniger trauen wir sie Einem zu. Sehen wir auf die Mängel der Welt, so können wir sie als Erstlingsversuch eines Anfänger-Gotts oder auch als altersschwaches Produkt eines Greisen-Gotts betrachten. Oder endlich (wenn wir diese quantitative und qualitative Zersetzung des monotheistischen Absolutismus kombiniren) liesse sich auch an die dualistische Auskunft des Manichäismus denken, obwohl eine solche abstrakte Trennung in Licht und Finsterniss nicht gut mit der durchgängig gemischten Natur des konkreten Seins stimmt. Jedenfalls ist aber auch diese Anschauung eine der vielen möglichen Hypothesen. Ob wir Keinen oder 1 oder 2 oder 30000 Götter haben, es bleibt sich gleich — nemlich unbegreiflich. Theismus, Polytheismus und Skeptizismus mögen sich auf dem Boden der Erfahrung tummeln, sie haben gleiches Recht, weil keines was weiss. —

Diessmal übertreibt der Orthodoxe nicht, wenn er das eine traurige, für's Leben, wie für die Spekulation gleich unbrauchbare und werthlose Ansicht nennt.

Es muss uns billig Wunder nehmen, diese tiefen und schwierigen Fragen der Theodizee (und des Gottesbegriffs überhaupt) hiemit im Wesentlichen abgemacht zu sehen, ohne dass ein Hauptmoment ihrer erspriesslichen Behandlung mit in Betracht gezogen wäre, das gleich darauf von dem so naheverwandten Kantianismus kräftigst benutzt wurde und auch an sich den festesten Anhalt zu geben scheint — ich meine den Gesichtspunkt des Moralischen. Denn wo die Dialogen je dasselbe anstreifen, wird es alsbald, weil die Sache nur noch unnöthig schlimmer machend, wieder abgewiesen. Und doch ist in der That, spekulativ angesehen, die Teleologie und namentlich ihre Konverse, die Theodizee,*) nur auf dem strengen, durchgeführt ethischen Standpunkt möglich, wesshalb Leibniz seine „beste Welt" wahrlich nicht aus übermüthiger Laune eines im Glück Schwimmenden, sondern in der Grundüberzeugung statuirte, sie sei Realisirung eines ewigen göttlichen Sollens (vgl. S. 397). Nicht bloss das Supremat der Vernunft unter den übrigen Potenzen, wie wir bisher fanden, sondern noch genauer das Supremat der praktischen Vernunft ist in unsrer Frage die conditio sine qua non einer annähernden Antwort. Dem blossen Empirismus weist die Welt nur einen Knäuel verwirrter Fäden. Selbst Kant denkt mannigfach noch zu sehr im Bann der Vorgänger englischer Seits, desshalb ordnen sich ihm jene Linien zwar einmal zu convergirenden Radien (Kr. der reinen Vernunft, Schluss, und „Urteilskraft" 2ter Theil); aber das signalisirte Centrum zu präsumiren wagt er noch nicht; die regulativen Prinzipien möchten gerne konstitutiv werden und werden es auch um ein Haar, ganz jedoch gelingt es nicht; dazu fehlt seiner Reflexion der Muth. Was er, höchst ehrenvoll zwar, aber noch etwas hölzern schematisch, in der praktischen Vernunft erstrebt, ein dominirender, spekulativ-idealer Ethizismus, er allein dringt muthig zum objektiven Einheitscentrum vollends durch: ein vernünftig göttlicher Wille, meinethalb auch pantheistisch gefasst — denn alle näheren Bestimmungen sind ja doch nur Symbole — wird als

*) Beide verhalten sich analog wie die bekannten Hegel'schen Sätze: „Alles Vernünftige ist wirklich" und: „Alles Wirkliche ist vernünftig".

Grundgedanke der Weltanschauung, als deren Ursein statuirt. Dem entspricht, dass sich, ganzer als bei Kant, auch ein festes subjektives Centrum ergibt, der Gedanke der Pflicht als des Grundbands mit dem objektiven Centrum. Wie völlig anders gestaltet sich von diesem Augpunkt aus betrachtet auf einmal die Welt, wenn sie das grosse „materiale der Pflichtübung“ ist. Nicht mehr jenes weichlich-eudämonistische Wesen, das nur Rechte an das Leben kennt und sich desshalb in hysterisch gesteigerter Uebellaunigkeit und Neigung zum Uebertreiben stets als die gekränkte und verkürzte Unschuld fühlt, nicht mehr jenes nervöse und zugleich so krämerhafte Markten und Abwägen von Lust und Schmerz, für welches wohl die Bilanz grösser herauskomme. Auch nicht mehr die, doch schliesslich unwahre ästhetische Verschleierung des Uebels in der Welt als des hebenden Schattens für die Lichtpartieen. Glück und Unglück erscheinen jetzt als gleich nothwendige, d. h. teleologisch und ethisch nothwendige Momente, als Pädagogie des Lebens, als Aufgaben in erster Linie und nur in zweiter als Gaben, wie es der hungrige und wie ein Kind schmollende Eudämonismus allein versteht, als positiver und negativer Sporn des sittlichen Weiterstrebens, als Gewinn für den Karakter, des Lebens letzten Zweck, wenn sie nemlich recht rezipirt und recht verarbeitet werden, wie schon Shaftesbury treffend bemerkt, dass die optimistische Weltanschauung ethisch gelernt werden müsse analog der Bildung des feineren Sinns für Kunstwerke. Denn diese hochwichtige Bedingung jenen unzufriedenen und nur mit sich selbst zufriedenen „Rechthabern“ eindringlich ins Gedächtniss zu rufen, wie könnte diess eine Weltanschauung der Pflicht versäumen, welche ihres hohen Ideals bewusst mit der Unzufriedenheit immer bei sich selbst beginnt.*)

*) Man vergleiche hiezu Schleiermachers geniale Darstellung von Sünde, Uebel und Erlösung. Letztere besteht nicht in einer Aenderung des unverbrüchlichen Weltlaufs, sondern in einer Umbildung der Weltanschauung aus jener sinnlich-eudämonistischen in die höhere ethisch-religiöse, welcher alles Uebel sogleich in einem anderen Licht erscheint und damit auch anders wirkt. Es liegt auf der Hand, wie nahe diese spekulativ-philosophische Betrachtung mit der ächt christlichen verwandt ist, welche in der That auch nur von der landläufigen Blasirtheit des Empirismus unsrer Tage um etlicher Schaalen willen — ich möchte es ihren Bodengeschmack heissen — kurzweg und vermeintlich hochwissenschaftlich verachtet wird!

Endlich bietet einzig eine solche ethische Weltanschauung das Mittel, um auch mit dem zweiten materialen Hauptmoment der Religion neben dem Gottesbegriff, mit der Unsterblichkeit auszukommen. Gewiss hängt dieselbe, wie wir gleich hören werden, auch noch mit der Theodizee eng zusammen. Denn starke Reste von Irrationalität muss selbst die ethische Weltanschauung noch zugestehen, sobald sie rein immanent bleibt; insbesondere muss sie die abstrakte Innerlichkeit für unphilosophische Halbheit, für einen Abfall von der Dialektik des Inneren und Äusseren erklären, wenn jene Resignation auf die Entelechie des bloss subjektiven Pflichtbewusstseins, statt innerer und äusserer Realisirung, verlangt wird. Doch ist auch hier wieder der vulgäre Eudämonismus strikte fernzuhalten, welcher immer nur von Lohn und Strafe zu reden weiss und sich dafür im Jenseits einen Schauplatz sucht. Die Hauptsache ist, dass die freie Vermittlung des subjektiven Centrums (Pflicht) mit dem objektiven (Gott) als unendliche Aufgabe eine gar weite Peripherie, einen gleichfalls unendlichen Spielraum braucht und denselben in ihrer Selbstgewissheit sozs. als ein Recht auf die Pflichterfüllung und erst sekundär auf Anderes garantirt.*) Sonst und eudämonistisch betrachtet wäre eine Fortsetzung des Lebens allerdings ein höchst werthloses, entbehrliches Spiel, eine leere Tautologie der „farce jouée“, deren weitere Akte gegen die unleugbar schweren empirisch-psychologischen Instanzen zu erhärten sich nicht der Mühe verlohnte.

Den schlagenden Beweis, wie ohne spekulative Moral weder Gottesbegriff und Theodizee, noch das Problem der Unsterblichkeit wahrhaft behandelt werden kann, liefert uns nun eben Humes Verfahren. Der Grund, warum er die hier so wichtige Ethik beinahe geflissentlich umgeht, ist freilich sehr einfach der, dass er gar keine hat, die jenes Namens werth wäre. Gut und Bös, um vom Fehlen der anderen Begriffe, wie Pflicht, Sollen etc. zu schweigen, sind ja soviel wie Schön und Hässlich oder Naturglück und Unglück; also fallen sie ganz schon unter die bisherige Theodizee mit ihrem nothwendig trostlosen Ausgang. Es

*) vgl. Kant und nam. Fichte in der späteren Periode über das „ewige Leben“ als blosses Mittel zum Selbstzweck des Handelns, nicht des Leidens im bösen oder guten Sinn. Religiös formulirt heisst dasselbe einfach: Gott ist nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebendigen.

lässt sich demnach bereits erwarten, wie es der Unsterblichkeit gehen wird, auf welche der Orthodoxe schon in den Dialogen als auf den einzig rettenden Ausweg aus dem Pessimismus dieser Welt hingewiesen hatte — freilich auch seinerseits nur in platt eudämonistischer Weise, wie er gleichfalls im diesseitigen Leben nur über Jammer und Elend zu klagen weiss, ohne sich zu einer höheren Auffassung aufzuschwingen. Indem Hume, eben in seiner Degradirung der Moral, hier zugleich gelegentlich das noch beibringt, was man sonst den moralischen Gottesbeweis zu nennen pflegt, behandelt er die neue, früher abgewiesene „Hypothese" der Unsterblichkeit in den beiden Ergänzungsessais „on providence and future state" und „on the immortality of the soul."*) — Abgesehen von dem inneren Zusammenhang mit der Theodizee, den er selbst wiederholt betont, war gerade diese Frage gleichfalls durch frühere deistische Verhandlungen sehr nahe gelegt. Man erinnere sich an die kritischen Untersuchungen über Auferstehung und Todtenerweckung, an die lebhafte Diskussion über das Fehlen dieses Gedankens im Mosaismus, was eben sowohl wider, als für seinen Offenbarungskarakter benützt wurde (Morgan-Warburton). Hume verfährt auch hier wieder ganz prinzipiell und ohne Rücksicht auf solches Detail. Metaphysisch betrachtet erklärt er ganz im Sinn seiner theoretischen Philosophie,**) dass die beliebten Termini und Streitfragen über Substanzialität, genauer materielle oder immaterielle Substanz des Seelenwesens beim Licht angesehen eitel Worte ohne Sinn, also auch ohne Entscheidungskraft seien. Halte man sich an das empirisch Gewisse, die Identität des Bewusstseins (innerhalb des Lebens), worauf es schliesslich bei der Unsterblichkeitsfrage auch am meisten ankäme, so sei diess rein Erfahrungsthatsache, zu deren Ausdehnung in andre Verhältnisse lediglich kein Recht vorliege; man könnte z. B. recht wohl sogar Ewigkeit und Unzerstörbarkeit einer zu Grund liegenden, irgend wie, ob spirituell oder reell beschaffenen Substanz annehmen, ohne desshalb von Ferne eine Fortdauer des Selbstbewusstseins mit in den Kauf zu

*) Letzterer erschien in der bedenklichen Begleitung des Versuchs „über den Selbstmord" zwar anonym, wurde aber sogleich Hume zugeschrieben und nie verleugnet, kann also unbedenklich als ächt gelten (trotz Städlin in seiner Geschichte des Skeptizismus, der hier, wie öfters nur sachlich befangen ist).

**) vgl. Band I. S. 219. 224.

nehmen, wie das Beispiel der doch gleichfalls mit Gedächtniss begabten Thiere so einleuchtend zeige. — Hiemit ist bereits der Uebergang zu den physischen Argumenten gemacht, die freilich ihrer Natur nach noch weit mehr zu Gegenargumenten werden müssen. Ausser wirklich banalen Instanzen, wie vom Platzmangel für unendlich viele Seelen,*) laufen sie geschickt darauf hinaus, wie sich eine so durchgängige Korrespondenz von Leib und Seele in Geburt, Wachsen, Schlaf, Krankheit u. s. w. bemerken lasse, dass es reine Willkühr wäre, die Parallellinie beim Tod abzubrechen und nicht mit der Vernichtung der Leibesform dasselbe auch für die Seele zu behaupten, was zudem allein mit dem allgemeinen Wechsel im Naturhaushalt stimme. Wozu eine einzige und dabei noch so schwache, nichtssagende Form, wie die Seele ausnehmen? — Das Moralische, welches freilich, wenn überhaupt gehörig beachtet, sogar empirisch von jenem scheinbar zwingenden Parallelismus ausgenommen ist, kommt nun aber endlich nicht bloss für uns, sondern auch für Humes subjektiven, dem Dogmatisiren abholden Standpunkt als das Wichtigste in Betracht. Wiederholt haben wir ihn (im Einklang namentlich mit Shaftesbury) schon klagen hören, dass die, bei den Alten so schöne Moral erst durch die Theologen verdorben worden sei, indem diese „nach ihrer Art Alles ins Unnatürliche, das sie übernatürlich heissen, verrenkend“ die Gesichtspunkte von Lohn und Strafe aus dem bürgerlichen Gesetz eingemischt haben, deren Ort aber, in Ermangelung eines besseren, ins Jenseits verlegen. Allerdings ist diess die gewöhnliche, so unspekulative, gleichfalls nur eu- und (mit Bezug auf die Hölle) dysdämonistische Anschauung, wie sie aus Anlass des Deismus in besonders krasser Weise der ältere Dodwell mit der Behauptung vertritt, die Unsterblichkeit sei nicht natürlich, sondern übernatürliche Anordnung des Christenthums zur Belohnung und Strafe, vermittelt durch Taufe und heiligen Geist, also jetzt nur von den Bischöfen mittheilbar — in der That die höchste Anmassung des Clerus, die sich überhaupt noch denken lässt! Nicht bloss ihr, sondern der ganzen empirisch-theologischen Fassung gegenüber hat Hume mit seinen (an Bayle erinnernden) Einwänden ebenso leichtes Spiel, als volles Recht. Was soll, ruft er, überhaupt jene abstrakte Scheidung Himmel und Hölle? Niemand ist ab-

*) nach Averroes.

solut gut, Niemand absolut schlecht. Wollte Einer ausziehen und jedem Tugendhaften eine gute Mahlzeit, jedem Schurken ein Traktement Prügel verabreichen, er wäre in Verlegenheit, wohin mit seinen Gaben, und könnte unverrichteter Dinge wieder nach Haus kommen. Die göttliche Bestrafung, wie sie gewöhnlich geschildert wird, ist zwecklos; denn wozu strafen, als um zu bessern; was bei ewiger Hölle wegfällt. Ebendamit ist sie ungerecht, weil als ewige keineswegs mit der zeitlichen Schuld proportionirt. Und zudem, diese letztere besteht ja doch lediglich in Verbalinjurie, da Gott gegenüber die reale natürlich wegfällt. Tadel, Spott, Lästerung u. s. w. wird aber schon unter Menschen der Edle und Grosse hingehen lassen, ohne eine Strafe für der Mühe werth und nöthig zu erachten. All diess müssen die bigottesten Priester zugestehen, wenn sie natürlich urteilen, vorausgesetzt freilich, dass keine Häresie mitunterläuft, wo ihr eigenes und zwar zeitliches, also reales Intresse, wie Herrschaft oder Brod, mit ins Spiel kommt. — Fassen wir das Problem allgemeiner menschlich und ohne diese spezielle Antithese gegen unvernünftige und inhumane Rachsucht, so handelt es sich um die Erwartung einer göttlichen in einem Jenseits geschehenden Ausgleichung zwischen Verdienst und Schicksal. Nun ist hier aber das Dilemma sehr einfach: Entweder gibt es eine distributive Gerechtigkeit in der Welt, oder gibt es keine. Wenn Ersteres, warum ist man dann nicht zufrieden und fragt noch weiter? In der That ist die Welt, durch wen nun immer, so eingerichtet, dass die Tugend von innerem Frieden und äusserer Billigung, das Laster aber vom Gegentheil begleitet wird. Das dürfte denn doch genügen, um den überwiegenden Vorzug der Tugend zu erweisen, die ihren Lohn durchaus in sich selbst trägt und keinen weiteren braucht.*) Gibt es aber, wie die Gegner sagen, keine oder wenig distributive Gerechtigkeit in der Welt, so müssen wir uns nicht minder bescheiden. Alsdann liegt sie eben scheint's nicht im Wesen Gottes; zum wenigsten haben **wir** keine Spur von Recht, aus dem Nichtsein der Wirkung auf das Sein der Ursache zu schliessen; diess hiesse wie-

*) Diess ist ganz Shaftesbury's Standpunkt der immanent autarkischen Moral. Doch erinnere man sich aus der Moral des Skeptikers (S. 413), dass Hume lange nicht der Optimist wie jener ist, sondern auch **hiegegen** seine schweren skeptischen Bedenken offen äussert.

der eine ähnliche Fiction begehen, wie früher beim Erweis eines allweisen und allgütigen Gottes aus der Thatsache seiner sehr mediokren Welt. Wir dürfen Gott nicht nach unserem Kopf modeln, wie wir ihn gerne haben wollten, sondern nur seine Offenbarung in der Erfahrung befragen. Der Gegner wendet (diessmal der spekulativen Anschauung am nächsten) ein, dass eben das Erfahrungsprinzip weiter führe. Der Anblick eines halbfertigen Hauses z. B. mit herumliegenden Steinen u. s. w. lässt auf eine vernünftige Absicht schliessen, die nur noch nicht Zeit oder Geld gehabt hat, sich vollständig zu realisiren. Nun machen wir aber doch natürlich den Schluss rückwärts von der präsumirten Ursache und sagen getrost, dieselbe werde seinerzeit zum Ende kommen. Ganz ein derartiges, unfertiges Bruchstück sei die gegenwärtige Welt, welche daher von einer höheren Intelligenz später gewiss vollendet wird. Allein auch diess Postulat lässt der Empiriker nicht gelten (auf Postulate aber, oder innig verschlungene theoretisch-praktische Momente, wie schon jener Name sagt und der Mischbegriff des Glaubens *) ausdrückt, kommt die Antwort schliesslich in der That hinaus, daher von eigentlicher Beweisbarkeit freilich keine Rede ist). Und warum weist er es ab? Weil in beiden Fällen ein grosser Unterschied zwischen den jedesmal erschlossenen Ursachen ist. Dort sind es Menschen, deren natur- und erfahrungsgemässe Absichten, Mittel etc. wir reichlich von anderwärts kennen, daher wir allerdings ein definitives Liegenlassen des Halbfertigen für unerhört, also undenkbar halten dürfen. Hier aber ist es Gott, von dem wir überhaupt nur aus dieser Einen Erfahrung etwas wissen. Dürfen wir denn mehr herauspressen, als drinliegt? Immer ist es das Missverständniss oder die Unart, dass wir uns selbst hurtig an die Stelle der erschlossenen Ursache setzen und argumentiren, wie wir es machen würden, wenn wir Gott wären. Es ist also ein Anthropomorphismus, bei dem wir aus dem Schatz unsrer, vermeintlich mustergültigen Vernunft frischweg Postulate aufstellen,

*) Hume fasst den Glauben (belief) bekanntlich nur quantitativ als starke Einbildung, nicht qualitativ als durch ethische Forderungen verstärkbare theoretische Hypothese. Insofern ist es eine arge Verkennung, wenn z. B. Hamann an ihm einen Bundesgenossen für seine mystische Transcendenz zu finden glaubte und es an Kant als einseitige Auffassung tadelte, dass dieser immer nur „Hume's Kausalitätsstürmerei wiederkäue", Werke VI, 185—187.

als wäre das Universum überhaupt vernünftig, wie wir. — Es muss somit nüchtern betrachtet die Gesammtansicht, welche diess Leben als blosse Vorhalle zu einem anderen, weit wichtigeren erklärt, als nichtig und unphilosophisch bezeichnet werden. Wenigstens würde die Natur in diesem Fall sehr ungeschickt verfahren. Nicht bloss, dass die Hälfte der Menschen in früher Kindheit, also vor Beginn jener „Schulzeit“ stirbt, sondern noch mehr: Die Aussagen der natürlichen Vernunft und des unverkünstelten, nicht schief erzogenen Instinkts sprechen positiv dagegen. Wer kennt nicht jene stumpfe Gleichgültigkeit gegen ein Jenseits, welche der, für's Diesseits so intressirte Mensch fast ausnahmslos besitzt (ein oft wiederholter Satz Hume's). Ausser einigen Theoretikern glaubt Niemand im Ernst an die Unsterblichkeit; daher man die grässlichsten Höllenschilderungen (für sich oder Andre) mit jenem angenehmen Gruseln anhört, das jede fingirte Tragödie erweckt, während der halbwegs Gebildete und Humane einer einzigen realen Hinrichtung ängstlich ausweicht. Wie schlecht hätte also die Natur gesorgt, wenn sie uns fürs Wichtigste jene frivole Indolenz eingepflanzt hätte, mit der viele Politiker beim lawinenartigen Wachsen der Staatsschulden denken: Après nous le déluge?*) Und was will man denn für unsre Gaben mehr Spielraum? Genügen sie auch nur für ein erträgliches Diesseits, wenn sie nicht völlig angespannt werden? Es lässt sich im Gegentheil bemerken, dass die Natur durch einen sehr mächtigen Instinkt uns vor jener Illusion dringend warnt: es ist diess die Todesfurcht, welche keinen Sinn hat, wenn der Tod kein Aufhören ist, sondern bloss einen Knotenpunkt in einer ewigen Linie bildet. Mit der Furcht vor ihm will die Natur, die nichts Ueberflüssiges thut, nur das unvermeidliche Ziel weiter hinausrücken, um dadurch die Erhaltung der Gattung zu sichern, an der ihr allein liegt. — Man mag etwa sagen, wer hier die Massen aufkläre (disabuse them of such prejudices), der möge wohl richtig denken; aber er lockere die Zügel des Gesetzes und sei desshalb staatsgefährlich. Allein die Philosophie ist ja ohne Enthusiasmus, d. h. sie ist und bleibt Studirstubensache und dringt doch nie ins Volk — warum ihr also das Spiel freier Meinungen verderben? — Der Essay on future state schliesst mit diesen bedenklichen Anklängen an Bolingbroke's Staatsraison

*) III. 393 (of public credit).

auch bei Religionssachen, welche (in einem Brief an den Gesinnungsgenossen Swift) die Freidenker als Zerstörer des besten Massenzaums für eine Pest erklärt; oder erinnert das Gesagte namentlich auch an Blounts menschenverachtende Verbissenheit, dessen Maxime ist: Mundus vult decipi; in Religionssachen muss man reden, wie der Pöbel, und denken, wie ein Weiser. Vor den Klippen der Bosheit oder Thorheit gibt es Rettung nur im Hafen des Skeptizismus, der sich höhnisch ergötzt an dem pöbelhaften, fischweiberartigen Gezänk der Parteien, deren einzige katholische Uebereinstimmung darin besteht, dass sie alle den Zehnten nehmen. So redet nun Hume, dem eigentlichen Streit bereits entrückt, allerdings nicht mehr. Aber ob er anders denkt, wer kann es wissen? Denn merkwürdig, der essay on immortality beginnt und schliesst mit dem gewiss sehr unerwarteten Satz, dass wir die Erkenntniss der Unsterblichkeit, durch Vernunft unmöglich, einzig der Offenbarung und dem Evangelium danken, dessen unendlicher Werth vor Allem darin bestehe, Leben und Unsterblichkeit an das Licht gebracht zu haben. Könnte man diess noch für blosse, sogar plumpe Ironie halten, so wird man noch perplexer durch den (hiehergehörigen) Schluss der Dialogen, der sich abspielt, nachdem es dem Orthodoxen zu schwül geworden war und er sich entfernt hatte. Jetzt enthüllt sich plötzlich der ganze, so lebhafte Streit als unschuldiger „lusus ingenii“, fast nur dazu berechnet, den rigorosen Theologen zu ärgern und zu foppen. Frei gesteht der Skeptiker, dass er sich in Fragen der natürlichen Religion am ungezwungensten gehen lasse, nicht desshalb, weil er wisse, wie hier der Angreifer allezeit im grössten Vorteil gegen den Vertheidiger sei (was ganz wie in Kants Dialektik wiederholt auch in den Essais bemerkt wird), sondern aus dem Grund, weil sich durch solche Einwürfe kein Vernünftiger in seinen Prinzipien stören lasse und ebensowenig ihn, der in seiner Art tief religiös sei, missverstehen werde. Gerne gibt er jetzt „als seine unverfälschte, ungeheuchelte, stets festgehaltene Ansicht“ die Teleologie zu und schleppt ihr selbst bis von Galenus recht schlagende Beispiele herbei. Gerne gesteht er, dass die skeptische Suspension des Urteils nur vorübergehend möglich sei. Nun erklärt er, der ganze Streit sei doch eigentlich bloss ein Wortstreit, bei dem es sich um die unmessbare grössere oder geringere Analogie als Beweisbasis drehe, und so differiren die vermeintlich diametralen Gegner nur über das

Mehr oder Weniger, um sich durch gegenseitige Zugeständnisse beinahe in der Mitte zu begegnen (sachlich nicht so ganz unrichtig!), ähnlich wie der Skeptiker und Dogmatiker überhaupt. Das Resultat der ganzen natürlichen Theologie ist somit, freilich etwas mager und dunkel, diess: Die Ursache der Ordnung der Welt hat wahrscheinlich einige ferne Analogie mit der menschlichen Intelligenz. Weiter zu gehen ist weder möglich, noch praktisch von Einfluss. Man mag nun immerhin Melancholie über die Beschränktheit der menschlichen Vernunft empfinden; aber bei wohldisponirten Gemüthern regt diess zum Ersatz eben das sehnliche Verlangen nach der Offenbarung. Ein philosophisch gebildeter Skeptiker zu sein, ist der erste Schritt, um ein gesunder gläubiger Christ zu werden, während gerade nur der hochmüthige Dogmatiker alle fremde Hülfe entbehren zu können meint.

Wie sollen wir aus all dem klug werden und die wahre Meinung des Autors herauslesen? Aber haben wir bei dem geständigen Skeptiker überhaupt nur das Recht zu dieser inquisitorischen Frage, oder hat er selbst denn die Pflicht, eine wahre Meinung zu besitzen? Wohl verschanzt ist er wenigstens gegen diese Zumuthung: Zuerst drei Sprecher, dann der immerhin markirte Hauptsprecher eine förmliche Doppelperson, wenn wir Anfang und Schluss vergleichen, endlich der Briefsteller, der über das Gespräch referirt, mit dem Schlussurteil, der Supranaturalist scheine ihm am meisten Recht gehabt zu haben. Was wollt ihr von mir? will Hume damit sagen; ich gebe mich, wie ich bin, als Proteusnatur und ruhelosen Skeptiker, den ihr nicht zu fassen bekommt. Sehe auch in der Religion, wie früher in der Moral, ein Jeder, wie er's treibe! — Allein warum vom Denken, dessen Ergebniss eben in dieser kompleten Ergebnisslosigkeit liegt, warum von ihm der wiederholte Rekurs auf die Offenbarung? Ist er ihm Ernst, was nach Bako's Beispiel wenigstens möglich ist,*) so klafft ein unerträglicher Riss durch das Eine Geistesleben, das sehnlich nach etwas verlangt, was es an-

*) In den Pariser Salons z. B. galt Hume gar für einen Frommen, weil ihm das dogmatische Absprechen des dortigen Materialismus als einem Skeptiker doch zu viel war und zu kindisch vorkam. So kann ja bekanntlich Mancher durch blosse Ortsveränderung ohne den geringsten eigenen Wechsel der Ansichten seinen theologischen Heimathsruf verbessern.

dererseits schlechterdings nicht brauchen, formell und materiell nicht mit sich vereinbaren kann. Ist er ihm nicht Ernst, so handelt es sich bei anonymen oder posthumen Werken nicht um eine, damals ohnehin nicht mehr nöthige persönliche Vorsicht und Rücksichtnahme, sondern es ist das, freilich verzweifelte, Eingeständniss, dass das eigene Resultat schlechterdings haltlos sei und so oder anders einen stützenden Boden brauche. Für die Aufgabe einer vernünftigen Lösung wäre die Offenbarung dann sozusagen das vorläufige Schema. Denn bis jetzt weiss der Skeptiker zu wenig und — zu viel! Mag aber sogar vor dem Tribunal der Vernunft Alles nur Fiction sein, was in der weiten Welt als Religion ausgegeben wird und soviel Lärm macht, da ist es jedenfalls und will auch als Schein seine Erklärung. Ist, um eine naheliegende Parallele mit Kant zu ziehen, die Theologie als Wissenschaft nichts, so müssen wir sie wenigstens noch als „Naturanlage“ und nie ruhende Disposition zu Fictionen untersuchen. — Diess leistet im Wesentlichen die „natürliche Geschichte der Religion“.

Kapitel 2.

Philosophie der Religionsgeschichte.

Hume zählt bekanntlich unter die bedeutendsten Historiker des vorigen Jahrhunderts, um diess, für unseren speziellen Gegenstand mehr peripherische Gebiet seiner vielseitigen Leistungen an diesem Ort kurz zu berücksichtigen. Namen und Stellung nemlich, besonders auch durch zahlreiche Feinde, hat er jedenfalls im grösseren Publikum vornemlich durch seine geschichtlichen Arbeiten über die Stuarts, Tudors und England von Cäsar bis Heinrich VII. sich erkämpft. Dass der ruhelose philosophische Skeptiker sich mit solcher Macht dem Gebiet der Geschichte, der auf Treu und Glauben gegründeten, an mannigfache Ueberlieferung gebundenen Wissenschaft zuwandte, um mit hoher Formvollendung seine reiche, überall versirte Bildung darin verwerthend niederzulegen, diess möchte uns zunächst wohl Wunder nehmen. Der Skeptiker Bayle wenigstens wurde die bösen

Zweifelgeister auch hier nicht los, die ihm oft recht am verkehrten Platz in den Weg kamen und mit übertriebenen Skrupeln die Freude des Erzählens störten. So schlimm meinte es nun freilich die Skepsis mit Hume, ihrem vollkommensten theoretischen Vertreter nicht. Eben diess ist ja der von ihm erreichte Gipfel dieser Richtung, dass förmlich „zwei Seelen in seiner Brust wohnten", und er den stärksten Zweifel ausziehen konnte, wie ein Gewand, wenn er „die Studirstube der abstrakten Spekulationen verliess, um sich für's konkrete Leben anzukleiden." Gab es einen strikteren Vertheidiger des absoluten Determinismus in Natur und Menschenwelt, als ihn, den klassischen Zersetzer der Kausalität? So ist er auch in seiner Geschichte ein völlig anderer Mann. Nicht einmal in besonderer Betonung der historisch-kritischen Seite klingen z. B. die skrupulösen Abwägungen des Wunderessay nach. Wie Voltaire und Montesquieu, ohne dass man alles französisirend, desshalb gleich von Nachahmung durch ihn reden darf, ist ihm das Kultur- und Sittengeschichtliche besonders interessant; ist es doch für den Empiriker und feinen Menschenkenner ein willkommen weites Beobachtungsgebiet besonders in moralischen Dingen! So wird es kein ungerechtes Urteil sein, wenn man ihn für keinen passionirten Historiker vom Fach erklärt. Ebendesshalb kommen praktische Nebenabsichten und Zeitstimmungen mit ziemlicher Stärke in seine Darstellung herein. Politisch möchte er zwar ausdrücklich objektiv sein und über den Parteien stehen. Allein es begreift sich wohl, warum er gerade von dieser Seite aus es keiner Partei zu Dank machen konnte. Sein eigener Standpunkt, wie wir in der Moral fanden und er selbst in Briefen ehrlich eingesteht, ist ein schon in sich doppelseitiger, ja ein sogar hier, nur in anderer Weise als sonst, skeptischer. Whig in der Sache hat er torystische Neigungen hinsichtlich der Personen, oder wie er diesen Gegensatz des Abstrakten und Konkreten geradezu formulirt, er ist ein „skeptischer Whig". — Noch weit stärkeren Einfluss freilich verstattet er der Zeit und ihrem herrschenden Geist in kirchlich-religiöser Beziehung, um seine eigene Bemerkung*) zu bestätigen, wonach die moderne Geschichtsschreibung vermöge der Druckkontrolle zwar genauer und vorsichtiger in den Data sei, aber dafür die unbefangene Ehrlichkeit der alten

*) III. 454.

nicht mehr besitze; denn das spekulative und namentlich religiöse Parteiwesen raube uns die Gerechtigkeit wie einen Fehler oder eine indolente Schwäche, und ziehe uns die Decke von Illusionen über die Augen. So leitet denn sein Landsmann Gibbon in der That und ohne tiefere Scheidung von Wahrem und Falschem den Verfall Roms lediglich vom Einfluss des Christenthums ab. Auch Hume versteht es, sobald er auf solche Fragen kommt, in der hypernüchternen Verstandesprosa jener Zeit nicht, zwischen den Zeilen zu lesen und die treibenden Ideen selbst in burlesker Verkleidung des religiös-empirischen Getriebs zu würdigen. Die Antipathie gegen die Schaale lässt ihn häufig nicht einmal nach dem psychologischen Kern, wie sonst, geschweige nach dem ethischen fragen.

So haben wir denn auch in seiner natürlichen Geschichte der Religion nicht etwa nach dem Titel eine historische Darstellung als Selbstzweck zu erwarten, sowenig wie bisher von dem ganzen, tief ungeschichtlich gestimmten Deismus. Vielmehr lässt es Hume im Verlauf mit ganz besonderer Klarheit und Deutlichkeit heraustreten, dass ihm das Geschichtliche nur Mittel ist, um an ihm und durch dasselbe seine geschichts-philosophischen Reflexionen über Religion und Religionen zu entwickeln und zu belegen. Beispiele werden herausgegriffen, wo sie sich am schlagendsten oder pikantesten und amüsantesten bieten. Dass ein derartiges, fremde Zwecke verfolgendes Verfahren nicht ohne Verzerrung und Entstellung der reinen, parteilosen Objektivität abgeht, versteht sich und wird durch alle ähnlichen Arbeiten bestätigt.*) — Die sehr unterhaltende, aber freilich scharf gepfefferte Schrift zerfällt deutlich in zwei Theile, wobei Hume selbst in seiner alten Abneigung gegen alles schulmässige Rubriziren es wiederum völlig unterlässt, den Gesichtspunkt seiner Gliederung anzugeben. So sieht es aus, als ob dem Werk Durcharbeitung fehlte, und im zweiten Theil nur eine anorganisch beigefügte Masse von Anhangsbetrachtungen käme. Genau betrachtet ist diess jedoch abermals gar nicht der Fall. Vielmehr liegt ohne allen Zwang die Eintheiluug nach den massiven und naheliegenden zwei Hauptkategorien der Zeit und seiner eigenen Leistung vor. Zuerst handelt es sich um die Ursache der Religion, sodann um ihre Wirkung, womit, na-

*) vgl. Strauss' Dogmatik-Dogmengeschichte.

türlich mutatis mutandis, in konkreter psychologischer Ausführung die Anordnung der Religionsphilosophie in das Woher und Wohin der Religion nachklingt. Antworten die Gegner auf diese Fragen: Von Oben, nach Oben! so will Hume umgekehrt zeigen, wie es vielmehr heisse: Von Unten und nach Unten!

Was zuerst die Ursache des religiösen Lebens und deren nähere Entfaltung betrifft, so bemerkt Hume über den engen Zusammenhang des Folgenden mit den Dialogen, es handle sich bei der hochwichtigen Frage der Religion einerseits um deren Grundlage (foundation) in der Vernunft, andererseits um ihren Ursprung in der menschlichen Natur. In ersterer Hinsicht wird als „Hauptsache, die zum Glück sehr einfach und klar ist", das vom Skeptiker der Dialogen resumirte positive Ergebniss wiederholt, wonach „kein vernünftiger Denker nach ernstlicher Prüfung seinen Glauben betreffend die ersten Prinzipien eines ächten Theismus nur einen Augenblick suspendiren kann". Schwieriger freilich sei die Sache hinsichtlich des zweiten Punktes oder des Ursprungs in der menschlichen Natur selbst. — Was soll diese eigenthümliche Unterscheidung überhaupt heissen? Die Vernunftbasis ist konsequent geredet gar nicht vorhanden, worauf ja eben die Dialogen, abgesehen von den Reservationen zu Anfang und Schluss, gerichtet waren. Oder wenn je, so ist sie, weil „so klar und einfach", dafür auch so schwach und wenig sagend, dass sie nicht als irgend zureichender Grund des so bewegten religiösen Lebens angesehen werden kann. Kann denn, muss Jeder fragen, eine so dünn und zart gearbeitete Uhrfeder die Welt in Bewegung setzen, was uns doch die Erfahrung lehrt? Hume selbst gesteht einmal,*) dass die blosse Gottesidee der natürlichen Religion viel zu abstrakt und unsinnlich sei, um gehörigen Einfluss auf das Gemüth zu haben. Desshalb sei philosophisch-rhetorische und historische Behandlung nöthig, um Sinne und Imagination anzuregen oder die Passionen zu beleben, worauf eben der populäre Aberglaube mit seinen Bildern und Observanzen ziele. In diesem Gefühl, an der Vernunft gar keine oder doch eine allzuschmale und schwache Basis zu haben, sucht er denn mit Nothwendigkeit nach einem anderen Grund, nach einer Ursache, welche jedenfalls zur Erklärung des wirklichen Sachverhalts dient, sie mag sonst sein, wie sie will. Denn im-

*) III. 183 in der Moral des Skeptikers!

mer war es schon bisher sein Vorzug, wenn er von den Vorgängern ein destruktives Resultat zur letzten Schärfung überkommen, demselben noch eine Ersatzerklärung selbst für die Fictionen beizufügen. Der Zug der ganzen Zeit nach der Quelle, so lebendig auch in ihm, lässt ihn bei den bisherigen Ergebnissen nicht ruhen, eben weil er das „Allerletzte" noch daran vermisst. Die seitherige Religionsgeschichte hatte sozs. mehr nur materiell gearbeitet. Fragte sie nach der letzten „Ursache" der Religion, so verstand sie das gleich konkret als „Urreligion" oder identisch sachlichen Kern aller der verschiedenen Erscheinungsformen. Diesen sah sie, ob auch ohne rechte Konsequenz von der Offenbarung abgewandt, in gewissen allgemeinen Vernunftwahrheiten theoretischer und namentlich praktischer Art. Hume kennt nicht bloss die Folgewidrigkeit solcher Aufstellungen für den Empirismus, sondern er will besonders insofern noch tiefer graben, als er die letzte formelle Ursache der Religion, ihre innerste psychologische Potenz sucht; ist er doch überall ein Meister in dieser Art von Analyse. Diess Moment scheint ihm noch ganz anders innerhalb der human nature als der Alles befassenden Schatzkammer zu liegen, denn das, was seither als *πρῶτον κινοῦν* aufgefasst worden war. Liegt denn aber, möchte man mit gutem Recht fragen, die Vernunft nicht auch innerhalb der menschlichen Natur, oder ist es eine logisch richtige Unterscheidung, zwischen einer Begründung in jener und einer solchen in unserer Natur als zwischen zwei sehr verschiedenen Sachen zu trennen? Nicht bloss ist sie, wie Hume treffend und lehrreich fühlt, auf empirischem Boden ein Fremdling im eigenen Haus, wo nicht gar ein Eindringling, der kein Recht zum Dasein hat, beinahe also etwas „Unnatürliches". Sondern sie ist für's Andre doch auch nur Reflexort für ein an sich Seiendes, Auswärtiges. Er aber will die Religion nun ganz und gar eigenmenschlich, zu einer Sache oder einem Produkt wirklich unserer Natur und gar keiner andern Potenz machen. Sie soll erscheinen als Projection eines rein Innermenschlichen, nicht als Injection oder Impression eines Andern — nur so wird man, wie er hofft, die stets hereinspuckende Transcendenz gründlich und definitiv los.*) Das Wesen dieser Hume'schen Projectionen nun ist aus seiner theoretischen Philosophie und Moral bekannt.

*) vgl. Feuerbachs Religionsbegriff.

Wie für Alles, was überhaupt ist, liegt irgend eine Impression oder ein sinnlicher Eindruck vor. Dieser aber hat, für sich allein oder mit anderen Eindrücken und Momenten verbunden, etwas Verwirrendes und Peinliches für das Subjekt. Also sucht es die Lösung durch irgend eine Fiction, um sich mit ihrer Hülfe das Gegebene zurecht zu legen und aus der psychologischen Spannung herauszukommen. Bloss subjektive Momente erhalten einen erdichteten objektiven Halt und Hintergrund.*) Nicht anders ist es bei der Religion nach ihrer natürlich-psychologischen Seite — das will die etwas geschraubte und offenbar verlegene Bemerkung zum Eingang ihrer Geschichte sagen: Wie uns die Erfahrung in den Berichten der Reisenden lehrt, ist Religion keineswegs allgemein menschlich. Jedenfalls aber ist sie nicht uniform, und zwar kaum bei zwei Menschen, geschweige denn bei Allen. Daraus folgt, dass ihr kein originaler Instinkt (primäre Impression) zu Grund liegt, wie z. B. der Selbstliebe und Kindesliebe, der Dankbarkeit oder Rachsucht, die sich überall gleich finden. Das Originale ist stets allgemein und hebt seine Objekte klar und ohne Schwanken heraus. Somit sind die ersten Prinzipien der Religion sekundärer Art und lassen sich durch die Umstände gar mannigfach abwandeln, wo nicht ganz unterdrücken. Wenn wir diess antizipirend aus dem späteren Verlauf deuten, so will es sagen: Jedenfalls liegt der Religion etwas Natürliches und zwar Starkes zu Grund; aber diess ist noch nicht Religion, sondern wird erst durch mehr oder weniger Fiction, also Willkühr und Wandelbarkeit dazu gemacht. Die Religion als solche (selbstverständlich immer nur im populär-empirischen Sinn) ist somit ein Gewebe von Illusionen, indem die Menschen eine, ihnen Allen natürliche Regung bald so, bald anders verstehen, jedenfalls aber — missverstehen. Ohne das prinzipiell voranzustellen, aber durch vielfache Andeutungen nahelegend, um nur an den wegwerfenden Gesammtnamen der populären Religion zu erinnern, deduzirt Hume hiermit recht genau die Religion als — Aberglauben, dessen Wesen ja eben kurz gesagt, wenn man die Religion noch daneben anerkennt, das Missverständniss eines inneren Bedürfnisses in Bezug auf

*) vgl. die „Fiction der Substanz“ als des Kerns für die Accidenzien; oder gar die „Fiction einer realen Aussenwelt“ als ruhenden Objekts der wechselnden Vorstellungen, Band I. S. 206. 213.

das Absolute oder eine Kette von theoretisch-praktischen Fictionen hinsichtlich desselben ist (wie es der Apostel Paulus zu Athen treffend als das Karakteristische des „Allzuabergläubischseins“ formulirt, dass man „dem unbekannten Gott“ einen Altar errichtet.)

Genauer sind nun jene, zu allererst veranlassenden sinnlichen Eindrücke nichts anderes, als die bereits wohlbekannten Passionen Furcht und Hoffnung, die sich theoretisch zu wechselnden Phantasiegebilden, praktisch zu unsinnigen Handlungen bethörter Leidenschaft ausspinnen. Man glaube nemlich nicht, dass die Betrachtung der Natur in ihrer Ruhe des gewöhnlichen Verlaufs die eigentliche und normale Veranlassung des Gottesgedankens bilde. Gewiss könnte sie das, und würde alsdann auf Ein ordnendes und leitendes Wesen führen, da die Annahme von mehreren Harmonirenden zwar möglich, doch minder naheliegend und natürlich ist (cf. die Dialogen!). Allein wo sind die Menschen in ihrer ganz überwiegenden Mehrzahl (und um diese handelt es sich für den statistisch inducirenden Empiriker ja immer) zu solch einer Weltbetrachtung disponirt? Wundert sich ein gewöhnlicher Mensch — und vollends ein barbarisches, von Noth gedrücktes Geschöpf — über das Reguläre und Alltägliche? Nimmermehr! Je vollkommener und uniformer die Natur, für um so selbstverständlicher und „natürlicher“ gilt sie dem Menschen. Nur das Monströse ist ihm wunderbar und erregt sein staunendes Nachdenken. Aber auch hier ist nicht spekulatives Interesse und Wahrheitsliebe das eigentlich treibende Motiv — wie könnte sonst das Produkt so grob ausfallen, statt vielmehr überall, auch im Ausserordentlichsten einen strengen Kausalzusammenhang ahnen und suchen zu lassen! Vielmehr muss das, mit der Natur verwachsene Lebensinteresse mit in's Spiel kommen, wodurch die ganze Scene bewegter und widerstreitender wird, also um so mehr in Verlegenheit und Noth bringt. In der That nun ist die Welt, in der wir leben, ein solch grosses Theater, keine ruhende Idylle, sondern ein wild erregtes Meer. Die Maschinerie ist uns beinahe ganz unbekannt; wir sehen, und fühlen namentlich, nur die Wirkungen, indem wir hangen zwischen Leben und Tod, zwischen Furcht und Hoffnung gegenüber jenen unbekannten Ursachen oder — Mächten. Ohne den Anstoss und Schwung der Passion würden wir niemals das Niveau des vorliegenden Weltlaufs verlassen, um uns in ganz

andre Regionen zu erheben. Aber jetzt bietet, mit angeregt, sogleich die Phantasie ihre Dienste. Wie bekannt ist nicht der Zug des Menschen zu Anthropomorphismen, sodass er im Mond sogar Gesichter, im Wolkenzug Drachen oder kämpfende Armeen sieht, in der Poësie Baum und Quelle belebt, in der Philosophie von einem horror vacui etc. dichtet! Wie sollte sich dieser natürliche Hang nicht auch auf jene unbekannten und doch so verhängnissvoll einflussreichen Ursachen erstrecken; wie könnte er anders, denn ihre Stärke und Laune als Götter nach unserer Analogie denken? — Bestätigt wird diese Ableitung durch viele Instanzen der Erfahrung. Der Hauptaberglauben herrscht, wo der Zufall (oder das Nichtwissen der so bedeutsamen Ursachen) die grösste Rolle spielt, also bei Seeleuten, Soldaten und Spielern. In früherer Zeit zumal, vor Etablirung einer guten bürgerlichen Ordnung, war das ganze Leben noch ganz anders als jetzt voll Schwanken und Zufall, voll Schrecken und Krieg. Ausserdem ist zu bemerken, dass das negative Moment der Furcht viel stärker wirkt, als das positive der Hoffnung. Man denke nur an die vielen hierauf bezüglichen Sprüchwörter (wie „Noth lehrt beten“ u. A.). Diess kommt daher, weil der Mensch das Glück weit mehr als selbstverständlich, ja als sein natürliches Recht ansieht, in dessen Dasein also keine übernatürliche Hand vermuthet. Ist doch ebendarum die Noth des Lebens eine Haupttopik bei den alten, wie bei neueren Geistlichen. Aus diesem Grund findet sich der meiste Aberglaube bei Greisen und Weibern, indem letztere dann ihre Männer anstecken (die „coelibatären“ Mönche sind bei ihrer intimen Bekanntschaft mit den Weibern kein Gegenbeweis!).

Bekanntlich steht Hume mit dieser Entstehungsgeschichte der Religion keineswegs allein oder ohne Vorgänger da. Abgesehen von dem Satz der Alten „timor facit deos“ finden wir besonders in echauffirteren und leidenschaftlicheren Zeiten oder Orten dieselbe Herleitung aus diesen oder ähnlichen Passionen. Auf englischer Seite ist z. B. Hobbes zu nennen, der, wohl als Reflex seiner bösen Zeit auch hier wie beim Staat, Furcht und Nichtwissen zur ersten Quelle macht. Ganz besonders aber sind es die von Natur leidenschaftlicheren und durch ihre heimischen Verhältnisse erbitterten Franzosen früherer und späterer Zeit, welche diese pessimistische Ableitung lieben. Namentlich ist Charron mit seinen skeptischen Zeit- wie Gesinnungsgenossen

zu nennen (deren Zahl nach dem Kartesianer Mersenne als societas diabolistarum d. h. athei und deistae über 60000 betrug!) In Humes Tagen aber wussten Diderot und seine Encyklopädisten, mit denen der Schotte zumal für die religiösen Fragen in nächster Verwandtschaft, wo nicht Wechselwirkung steht, gar nichts Anderes, als diese Erklärung aller Religion mit axiomatischer Sicherheit vorzutragen. Sollen wir es nun bei Hume, der sich sonst von den Extremen dieser Richtung frei hielt, für einen Abfall von seiner geistvolleren eigenen Art, für einen Rückfall in alte verbrauchte Ansichten erklären? Ich glaube nicht ohne Weiteres. Bereits wurde daran erinnert, in welcher Ortsverlegenheit hinsichtlich der Religion sich der ganze Deismus befand. Offenbar hatte er die wahre Stätte für dieselbe noch nicht gefunden; warum sollte also nicht noch ein Versuch erlaubt, ja geboten sein? Und ob auch sehr elementar ausgeführt, ein ganz richtiger, dem Leben glücklich abgelauschter Griff war es doch, was Hume that, wenn er auf die Gefühlswelt rekurrirt. Denn eben diese ist ja mit seiner wenngleich hölzernen Passionenlehre gemeint, welche damit den fruchtbaren Schoos für Vieles abgab. Man denke an die, der Religion so nahe verwandte Aesthetik; sodann an die Moral, welche wir wenigstens einerseits so ziemlich identisch fanden mit dem normalen Spiel der „calm passions“, während jetzt ihr Gegenstück (natürlich mit Zusätzen) als Getriebe der violent passions die empirische Religion ausfüllt. Statt einer Physiologie des natürlichen Lebens ist dieselbe hienach eine Pathologie, oscillirend, wie Hume öfter bemerkt, zwischen Frost und Hitze, aber immer des — Fiebers. — Diess nun wird der spekulative Rationalismus allerdings als ein abermaliges Stehenbleiben bei den Elementen, wie es für Vorstellung und Trieb theoretisch und praktisch geschieht, zu bezeichnen haben. Hievon abgesehen aber wird nicht einmal er Hume's Ansicht ganz verwerfen. Was der Aberglaube Furcht nennt vor des Geschickes Mächten oder ein resignirtes sich drein Geben, würde rationalisirbar sein zur Ergebung des Abhängigkeitsgefühls im wahren Glauben. Was dort als Hoffnung und magisirende Schmeichelei auftritt, hiesse hier Hingebung ans Absolute mit Freiheit, so dass sich allerdings die Grundmomente der wahren Religion genau in jenen rohen Ansätzen symbolisiren und vorbilden würden. Um so nachdrücklicher aber würde der Rationalismus betonen, dass man hier sowenig als bei irgend einem, durch die

Erfahrung zu weckenden Apriori die Gelegenheits- oder Elizirungsursache mit dem eigentlich treibenden Grund verwechseln dürfe. Die empirische Entstehung gibt nie die wahre, begriffliche Deduction — ein sehr wahrer Satz Hegels (und nicht bloss für die Staatslehre gültig), den freilich manche seiner Schüler neuerdings nicht mehr anerkennen wollen; alsdann müssen sie jedoch auch das ganze System des Meisters verabschieden und dürfen nicht mit beliebig stehen gelassenen Sätzen weiter operiren. Auf jenem Apriori aber beharrt die spekulative Anschauung auch hier, weil sie in der äusseren Veranlassung allein nimmermehr den zureichenden Grund des Produkts finden kann. Wie Hume sehr richtig andeutet, ist der Sprung über die Fläche der Erscheinung ein sehr gewaltiger; das Uebersinnliche wird nicht geradlinig erreicht, sondern es findet die *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* im eminenten Sinne statt. Wenn Plato und Aristoteles in dem *θαυμάζειν* und der *ἀπορία* den ersten Sporn der Philosophie sahen, so ist es theoretisch-praktisch ähnlich bei der Religion. In der Bewegung des Lebens stösst sich der Mensch bald daran, dass das in sich gewisse Vernünftige (er und sein Leben) wehrlos abhängig sein soll von einem Unvernünftigen, an Werth weit unter ihm, an Macht ebenso sehr über ihm Stehenden (den Gewalten des Schicksals). Die Vernunft postulirt ihr absolutes Recht (was Hume freilich eben „fingiren" heisst) und setzt in ihrer selbstgewissen Autonomie auf irgend eine Weise eine Allvernunft, in welcher allein innerer und äusserer Werth, d. h. Vernunft und Macht harmonirt. Nur ein aetio-teleologisches Vernunftsetzen gibt, was Spinoza lediglich mit lauter verkappten Inkonsequenzen erreicht, die acquiescentia in amore Dei intellectuali. Wir mögen sagen, das durch den Widerspruch des Lebens gereizte und gesteigerte Selbstbewusstsein der Vernunft (als positive Ergänzung zu Humes Furcht und Hoffnung) schlägt bei diesem Anlass zusammen mit dem primär immanenten Gottesbewusstsein, das hiedurch erweckt, nicht erzeugt, zum Bewusstsein, nicht in dasselbe gebracht wird. Das haben schon die modernen Anfänger des Apriori geistvoll erkannt, wenn z. B. Kartesius nicht bloss sagt: Prior quodammodo in me est notio infiniti, quam finiti, hoc est Dei quam mei ipsius, sondern noch mehr: Dum me ipsum specto, intelligo illum, a quo pendeo (medit. III). Dasselbe hebt auf Seiten der Engländer der Vater des Deismus, Herbert, hervor. Allein hierin, oder was die philoso-

phisch-erkenntnisstheoretischen Grundlagen betrifft, war er bekanntlich nicht zum Anfänger einer nationalen Reihe bestimmt. Das Apriori musste fallen auch für die Religion, ein Werden und Wachsen derselben rein geradlinig und ganz von unten herauf ist die allgemeine Konsequenz des Empirismus, deren rückhaltslose Vertretung wir Hume zu danken haben. Was nemlich die weitere Entfaltung der Religion im Anschluss an die Auffindung ihrer Ursache betrifft, so sucht er aufs Schärfste zu zeigen, wie sich lediglich aus dem einfachen psychologischen Element der ganze komplizirte Lebensprozess der Religionen natürlich und ohne Künstelei ergebe.

Sein, trotz der rationalistischen Einwände zugestandener Fortschritt, den er hiemit gegen früher macht, tritt besonders deutlich gleich an der Schwelle der Religionenerklärung entgegen, wenn wir daran denken, was der seitherige Deismus beinahe ausnahmslos als Hauptmotor der religionsgeschichtlichen Variationen fasste. Ich meine den Priesterbetrug als wissentliche und absichtliche Intrigue eines exceptionell bösartigen Theils der Menschen. Dass Hume diess nicht völlig beseitigt, ist sehr natürlich und vernünftig; denn eine totale Entschuldigung wäre ja einfach nicht wahr. Aber er unternimmt statt jenes kurzabmachenden Rekurses auf die „unbegreifliche, irrationale" Schlechtigkeit zufälliger Individuen den anerkennenswerthen Versuch, gleich hier bei den Hauptträgern der Religion von seinem Prinzip ruhigpsychologischer und natürlicher, statt forcirter Erklärung Gebrauch zu machen. Diess geschieht in der berühmten oder je nachdem berüchtigten (von Stäudlin z. B. a. a. O. II., 184 als sonderbar abgefertigten) längeren Note des Essay über den Nationalkarakter, von dessen Sätzen Hume ohne viel Motivirung die Anwendung auf den Karakter der Geistlichen als Stand macht.*) Dieser überwiegt meist, wenn auch nicht nothwendig den Privatkarakter, wesshalb die Römer weislich Jeden erst mit dem fünfzigsten Jahr ganz eintreten liessen, überzeugt, dass sich bis dorthin der laienhafte d. h. allgemein menschliche Sinn fixirt habe und keinen Schaden durch die Kaste mehr erleide. Woher gleich dieser, bei den Geistlichen (clergymen) besonders starke Korporationsgeist? Alle Menschen — so beginnt jede neue Censur — sind für Standesgenossen parteiisch eingenommen.

*) III. 219 ff. Anm.

Indess der Arzt, der Jurist, der Kaufmann betreiben jeder ihr Geschäft auf eigene Hand, während bei dem Geistlichen der Einzelne sich ganz anders in der Totalität und diese wieder in ihm sonnt und spiegelt. Jede Kräftigung der Einen Kirche, welcher sie dienen, jede Steigerung des Glaubens an ihre Dogmen oder Unterdrückung der Gegner kommt direkt jedem Einzelnen zu Gut — daher das starke Kollektivinteresse. Leider ist dieser so stark ausgeprägte und so leicht sich bildende Standeskarakter (besonders im Gegensatz zu der ausnehmend affablen konträren Art des Soldaten) im Allgemeinen nicht der angenehmste, den man in der menschlichen Gesellschaft treffen kann; allein diess hat ganz natürliche, auf den speziellen Lebensweg und die Berufsart zurückkommende Gründe. Denn an sich sind ja die Geistlichen genau aus der gleichen Masse herausgezogen und als Menschen ganz gleich konstruirt, wie alle Andern. Das Grundübel nun ist die professionsmässige Betreibung der Religion, auf die sie geradezu angestellt sind. Alle Menschen haben zwar zu gewissen Zeiten und in besondern Lagen eine starke Hinneigung zur Religion; wenige aber oder Niemand besitzt dieselbe in einem Grad und einer Konstanz, um ohne Zwang allezeit davon Profession machen zu können, wie es hier erforderlich ist. So kommt es, dass die Mehrzahl der clergymen, ohne irgend atheistisch oder freidenkerisch zu sein, zu Zeiten mehr Devotion und Eifer geradezu fingiren muss, als sie in diesem Augenblick natürlicher Weise besitzt. Man darf sich nicht gehen lassen, wie alle Welt sonst (give scope to their naturel movements and sentiments), sondern muss Acht haben auf Blicke, Reden und Handlungen, muss mit Einem Wort, um den eigenen Nimbus nicht vor dem Publikum zu zerstören, durch fortgesetzte Grimasse und Hypokrysie bei sich und Andern den Geist der Superstition pflegen und fördern. Diese Verstellung zerstört oft die Lauterkeit ihres Temperaments und richtet an ihrem Karakter unheilbaren Schaden an.*) — Um auf speziellere Züge zu kommen, so haben die meisten Menschen eine übertriebene Ansicht von sich selbst und den Ehrgeiz, über andre herrschen zu wollen. Wie viel grösser aber ist die Versuchung für diesen Stand, dem um des Gegenstands seines Am-

*) vgl. was früher (S. 455) über Recht und Unrecht des Hauptvorwurfs der „Heuchelei" gesagt wurde.

tes willen die unwissende Masse selbst solche Verehrung, solchen Heiligenschein förmlich entgegenträgt. Sie wissen sich wirklich im Besitz dessen, was Archimedes wünschte, nemlich eine „andre Welt“, um von ihr aus zu operiren. Was Wunder, dass sie diess benützen und die diesseitige Welt erregen und bewegen, wie es ihnen gefällt! (Es liesse sich hier ergänzend bemerken, dass die menschlichen Individuen in allen Kreisen überwiegend zu schwach sind, um das Atom ihres individuellen Seins von dem Stand oder der Richtung scharf zu trennen, die sie tragen, bezw. von der sie getragen werden. Nach glücklichen Kriegen meint der geringste Lieutenant, er habe die Schlachten gewonnen und sei die Welt; in den Blüthezeiten der einzelnen Wissenschaften, die ihre Saisonen haben, wie alles Menschliche, wähnt, von der hoch gehenden Woge mitgehoben, der letzte „Kärrner“, er sei ein König des Fachs, jeder Reimeschmid, er sei ein Göthe, jeder reflektirende Literat des „jungen Deutschland“, er sei ein Hegel, jeder Apotheker, er sei ein Liebig, jeder Dorfarzt, er sei ein Mann der Naturwissenschaft, also ein Humboldt, — bis von selbst die Ebbe wieder eintritt und die unverwüstliche Heilkraft der Geschichte den Paroxysmus hebt. Sind es aber vollends höhere und eben damit konstantere Interessen, die Einer mitvertritt, so ist die Gefahr dieser Identifizirung des Einzelnen und Allgemeinen noch grösser. Wie häufig z. B. werden Könige als die berufensten Vertreter der Staatsidee nicht sich mehr oder weniger, wie Ludwig XIV. für eine Verkörperung derselben halten. Die unleugbare Absolutheit der Staatsordnung in abstracto wird stets den Absolutismus in concreto gefährlich nahelegen. Genau so ist es auf dem engverwandten, daher so oft als solidarisch verbunden erklärten Gebiet der religiös-ethischen Interessen, deren konkretberufene Trägerin die Kirche ist. Die Theokratie wahrer Religion und Sittlichkeit ist doch wohl das Ideal für die Welt — was Wunder, wenn die Individuen im Grossen und Kleinen als Päbste sich und ihre höchst empirische Stufe mit diesem asymptotisch erreichbaren Ideal verwechseln! Die Phantasie will nun einmal das plastisch Fertige und Abgeschlossene, Niemand ist ungeduldiger als sie — sie aber ist, wie Hume gewiss mit Recht bemerkt, die dominirende Macht des gemeinempirischen Wesens und Dahinlebens. Aehnlich liesse sich, was Hume hier übergeht, der Deismus alter und neuer Zeit aber als Hauptvorwurf erhebt, die Erscheinung kirchlicher Hab-

sucht als dialektisch nahegelegter Umschlag der abstrakten Innerlichkeit in das Machtgebiet des äusseren Besitzes erklären, was freilich neuerdings wenig Anlass zur Realisirung mehr hat und sich desshalb durch um so stärkere geistige Herrschsucht revanchirt —). Diesen positiv in das Leben der Gesellschaft minder liebenswürdig eingreifenden Eigenschaften des geistlichen Stands fügt Hume mit gleicher psychologischer Schärfe noch etliche negative bei. Wenige Menschen können Widerspruch mit Geduld ertragen; das odium theologicum aber ist sprüchwörtlich und bezeichnet den höchst möglichen Grad von Wuth und Unversöhnlichkeit. Beruht doch aller Kredit dieses Stands (im geistigen und materiellen Sinn des Worts) auf dem Glauben, den man seinen Meinungen zollt; warum sollte er sie also nicht als die Grundpfeiler seiner ganzen Existenz bis auf's Blut vertheidigen, während Jeder andere seine Meinungen viel ruhiger preisgeben kann, um seinem, davon ganz unabhängigen Geschäft nachzugehen. Zudem hüllen sich dort die Meinungen in die Glorie übernatürlicher, göttlicher Auktorität; warum sollte also nicht der Privatgegner ein Feind Gottes und des Heiligen selbst sein? Die naheverwandte Rachsucht ist allgemeinmenschlich, doch am stärksten entwickelt bei Priestern und Weibern. Können oder dürfen sie doch ihrem Aerger nicht wie andre Leute unmittelbar durch herzhaften Zornesausbruch und Zuschagen Luft machen. Desshalb bilden sie sich ein, man verachte sie darum als schwach oder feig; und so nährt der beleidigte Stolz ihre innerliche Rachsucht. In dieser Art zeigen sich manche Fehler der menschlichen Natur aus bestimmten moralischen Gründen bei dieser Profession in gesteigertem und erhöhtem Mass. Wohl mögen verschiedene Individuen der Ansteckung entgehen (wie er einmal genau zwischen priests und ministers unterschieden wissen will); wohl mag es Ausnahmen von der allgemeinen Regel geben, welche Rechtschaffenheit und Aberglauben oder sogar Fanatismus vereinigt zeigen. Allein im Durchschnitt ist es doch so, dass alle klugen Leute auf ihrer Hut sind, wo sie einer ausserordentlichen Apparenz von Religion begegnen. Namentlich werden alle weisen Regierungen sich vor den „attempts“ einer Gesellschaft hüten, die eine unüberwindliche Neigung zur strengen Korporation und Factionsbildung hat, um als solche Stolz

und Ehrgeiz, Rachsucht und Verfolgungsgeist walten zu lassen. *)

Dieser, gegenüber von dem doktrinären Deismus ganz vernünftigen Ansicht über die berufsmässigen Hauptträger der Religion entspricht nun auch Hume's Darstellung ihres Entwicklungsgangs. Wie über ihre Verunreinigung, so herrschte bis jetzt nicht minder über ihre ursprüngliche Reinheit eine grosse Unnatur der Meinungen, die er gründlich beseitigen will. Ist nicht jene vorgebliche tadellose, durchaus vernünftige „Urreligion" des Deismus dieselbe willkürliche Macherei, die gleiche gewaltsame Abstraktion von allen normalen Bedingungen, wie in der Staatslehre die Theorie des förmlichen und faktischen Vertrags? Wie er dort statt solcher Künstelei die wirklich natürliche Veranlassung, das allmählige, zuerst instinktive Werden und Wachsen von Unten herauf verfocht, so auch hier. Nicht nur im Menschen als solchem, sondern auch in der Menschheit als Ganzem will er das wahrhaft Erste finden, um es nach seiner bekannten

*) Kein unbefangener Wahrheitsfreund wird das vielfach Treffende und im Ganzen nicht Ungerechte dieser Urteile ableugnen können. Allerdings ermangeln sie meist, wie die obige Ergänzung andeutet, eines über das Empirische sich erhebenden, spekulativeren Eindringens, bei welchem freilich die Wahrheit und Bedeutung des idealen Kerns von Religion und Kirche anerkannt sein muss. Im Uebrigen ist es kulturgeschichtlich intressant zu sehen, wie sehr auch diese Urteile mit der Mode gehen (ähnlich der Judenhatze und Judenhätschelung) — also immer viel Irrationales mit sich führen; denn die Mode als Laune ist ja eben die komplete Unvernunft. Wie bitter urteilte noch der Deismus! Hume ist bereits viel ruhiger und gerechter. Nicht lange mehr steht es an, und die Literatur wählt in demselben England gerade Geistliche als Typen einfacher Rechtschaffenheit und idyllischer Moral: man denke an Fielding's Joseph Andrews, an Goldsmiths Vicar of Wakefield, den auch Göthe in „Dichtung und Wahrheit" sachlich liebevoll bespricht, wenn er meint, ein protestantischer Landgeistlicher sei vielleicht der schönste Gegenstand einer modernen Idylle. Diess erinnert endlich an Voss' „Luise" und den „ehrwürdigen Pfarrer von Grünthal". — So wechseln die Zeiten und ihre Sym- oder Antipathien! In unsrer Zeit des Empirismus und Materialismus ist es wieder sehr bezeichnend, wie die Romane als ächte Spiegel der Tageslaune dichten: die Hypersthenose der Naturwissenschaft und Medizin drückt sich aus, indem meist ein Arzt den edlen Biedermann in stachlichter Schaale vorstellt, um sich auf dem pechschwarzen Hintergrund seines Rivalen, des natürlich heuchlerischen und scheinheiligen Hausgeistlichen vorteilhaft human abzuheben — u. s. w. nach der Schablone.

Vorliebe in lebendig genetischem Bewegungsprozess statt bloss vergleichender Statistik entstehen zu sehen.

Der Polytheismus oder die Idololatrie ist die älteste und primäre Religion der Menschen — so lautet die erste, prägnant vorangestellte Thesis. Sie lässt sich indirekt beweisen. Gesetzt, der Theismus wäre das Ursprüngliche gewesen, so würde sein Verlust und das Versinken in Polytheismus rein unbegreiflich sein. Eine spekulative, durch klare Argumente gestützte Ansicht geht in der Ueberlieferung weder verloren, noch wird sie entstellt, wie die Tradition über historische Thatsachen. Das erste Finden von jener war viel schwieriger, als die Bewahrung. Nun hat letztere nicht stattgefunden, also fällt auch das erste als falsche Hypothese zusammen. Denn — um hiemit zum direkten Beweis oder Nachweis überzugehen — die Geschichte lehrt uns, dass noch vor 1700 Jahren Jedermann Polytheist war. Hiegegen können die zweifelhaften und dazu skeptischen Prinzipien einiger wenigen Philosophen, oder der nicht einmal reine Theismus einer oder zweier Nationen nicht ins Gewicht fallen. Und von dort aus rückwärts bezeugt die älteste Erinnerung der ganzen Menschheit aller Orten dasselbe, soweit irgend die Geschichte, d. h. das Schreiben reicht. Soll nun etwa der Platz des Theismus vor der Geschichte und Schreibkunst gewesen sein? Das hiesse die Wahrheit in barbarische, den Irrthum in gebildete Zeiten verlegen, ein Wohnen zuerst in Palästen und dann in Hütten, ein Treiben der Geometrie und dann erst des Ackerbaus annehmen, um von der annoch währenden Analogie der barbarischen Stämme Afrika's und Amerika's ganz abzusehen.*) Wir haben uns die Sache vielmehr so zu denken. Lange vor allem Aufschwung des Gedankens machten, erzeugt von Furcht und Hoffnung, kriechende und familiäre Begriffe von höheren Wesen den Anfang. Man dachte sich, im ersten Stadium der massgebenden Abstraktion von sich selbst als unvollkommenem Abbild der Götter stehend, dieselben zunächst als menschenartige, mächtige, wenn auch beschränkte Personen mit menschlichen Organen und Passionen. Keineswegs wurden

*) Eine eigenthümliche Schwierigkeit für diese sonst sehr einleuchtende Betrachtungsweise bildet freilich die Thatsache der vollendetsten Sprachbildung (und reinsten Mythologie) gerade in vorgeschichtlicher Zeit (vgl. Schelling contra Hegel).

die Götter dieses Polytheismus sogleich schon als Schöpfer oder nur Former der Welt vorgestellt, sondern waren im Grund nicht viel mehr, als die Elfen und Gnomen unsrer Vorzeit — Anschauungen, die man bei aller Religiosität doch kaum Religion nennen kann, wenn man sie mit einer reinen Gottesidee vergleicht. Man denke an die ganz rohen, skandalösen Anthropomorphismen in Homer und Hesiod, den „kanonischen" Büchern der Heiden. Bei ihnen herrscht lediglich Theo- und Kosmogonie, und wie für den Ursprung, so sind diese Sorte Götter auch für ihr weiteres Leben der Naturgewalt (force of necessity) schlechthin unterworfen. Erst spät verfielen die Philosophen, nicht ohne Gefahr der Ketzerei (Anaxagoras), auf jenen Gedanken einer göttlichen Weltschöpfung. — Eine bunte Färbung und Ausmalung erhielt der primitive Polytheismus durch verschiedene, aber durchaus natürliche Momente. Die Vertheilung der Provinzen an einzelne Götter griff weiter und führte auch auf das Gebiet der so bedeutsamen Leidenschaften. Hier blühte die Allegorie, welche eine Genealogie u. s. w. für den betreffenden Gott nach dem Muster der von ihm vertretenen Passion dichtete (Merkur Gott des Betrugs und — der Kaufleute, leicht beschwingt wie diese Männer des Verkehrs, das Prototyp des commis voyageur). Natürlich darf man auf diesem Gebiet des Aberglaubens und der Unwissenheit nicht zu viel Feinheit verlangen und meinen, in jeder Allegorie stecke tiefer Sinn. Einmal entfesselt, fabulirt die Phantasie auch für sich weiter. — Eine weitere „Rekrutirung" des Himmels ergab sich durch die Apotheose von Menschen, ermöglicht durch die geringe Erhabenheit der Götter und gestützt durch einen traditionell weitergesponnenen Legendenschleier. Und endlich kam, die Vielheit und konkrete Mannigfaltigkeit zu vergrössern, zu all dem noch der Hang des Menschen, den er hart neben der Neigung zur Annahme unsichtbarer intellektueller Mächte hat, nemlich der Hang, sich dieselben im Bilde sinnlich anschaubar zu machen.*) Wählten rohe Zeiten dafür Steine, Thiere oder Sterne, so wandte sich die feinere Bildung lieber zu schönen Gemälden und Skulpturen, wogegen die Künstler gewiss nichts hatten, wie vorher die Dichter und Priester, die dem wundersüchtigen Volk doch nicht die Freude verderben konnten. — Diess sind die

*) vgl. den „metaphysischen und sinnlichen Zug" in Bako's idola tribus.

allgemeinen, nur wenig vom Zufall influenzirten Prinzipien des Polytheismus, der desshalb auch fast überall gleich auftrat. Wie hätten sonst Griechen und Römer überall ihre eigenen Götter wiederzuerkennen vermocht?

Aber wie entstand aus all dem endlich der Theismus? Alt ist er allerdings, jedoch sicher nicht durch unwiderstehliche Vernunftgründe entstanden, die ihn in Wahrheit beweisen, aber für die durchschnittliche Menschennatur viel zu fein sind. Wir mögen diess zunächst wieder indirekt belegen. Selbst in Europa, wo er als Glaube an Einen Gott doch schon längst herrscht, gründet ihn noch heutigen Tags die Masse nicht auf die demonstrative Betrachtung der finalen Ursachen und Gesichtspunkte, sondern lediglich auf das Ausserordentliche, wie Erdbeben, plötzlichen Tod und dergl., wesshalb ja auch Enthusiasten und Verrückte als hauptsächlich zum Verkehr mit der Gottheit geeignet gelten. Die Masse gründet ihren Glauben an die vernünftige Weltregierung just auf das, was für den Denkenden weit eher eine Gegeninstanz scheinen möchte. Wer ausserordentliche Ereignisse vernünftig d. h. natürlich erklären will, der wird als ungläubig verschrieen, wie schon Bako richtig bemerkte. Sicherlich entspricht nun die Entstehung des Theismus genau seiner noch immer geltenden, durchschnittlichen Begründung, oder er stammt nicht aus theoretischen, sondern wieder, gleich der Religion überhaupt, aus praktischen und passionellen Momenten. Schon der heidnische Polytheismus musste zur Annahme eines Hauptgottes geneigt sein, ob man hiebei mit nationaler Parteilichkeit verfuhr, oder sich von der Analogie menschlich-politischer Verhältnisse auf den Gedanken eines Götterkönigs leiten liess. Nun steigert sich aber die Schmeichelei und prädikative Uebertreibung immer mehr, weil Jeder fürchtet zurückzubleiben und diess dann büssen zu müssen, wenn auch im Grund Alles nur Worte sind, die man bei der Visite im Tempel braucht, um draussen wieder ruhig zu lästern.*) Auf diesem Weg gelangt man schliesslich zur Grenze und erreicht die Unendlichkeit, worin gemeine Furcht und Schmeichelei *zufällig* mit Vernunft und Philosophie zusammentrifft.**) Will man hiefür Beispiele mitten

---

*) vgl. das treffende Sprüchwort: Le Saint *du jour* est le plus grand Saint du ciel.

**) Freilich ist die Idee des Unendlichen, wie die theoretische Philo-

heraus aus der Geschichte des Theismus, so denke man nur an den Kult der Maria, die aus einer guten Zimmermannsfrau allmählig zur Himmelskönigin gesteigert worden ist, welchen Höflingsdienst ihr namentlich die Ordenseifersucht der Dominikaner und Franziskaner (conceptio immaculata) erwies. — Allein schon diess Beispiel ist äusserst bedenklich und erinnert an die merkwürdige Erscheinung, dass zwischen Theismus und Polytheismus eine beständige Oscillation, wie Ebbe und Fluth stattfindet. Da ersterer nicht auf vernünftige, leidenschaftslose Naturbetrachtung basirt ist, so drängen sich immer wieder jene „unbekannten Ursachen" und die Furcht vor ihnen ein. Aus Furcht gleichfalls und daraus stammender Schmeichelei ist man der Sache nach zu einem reinen Gottesbegriff gekommen. Aber der Geist ist zu schwach, um dabei stehen bleiben zu können. Er verlangt nach sinnlicher Darstellung, nach familiäreren und menschlicheren Mittelgöttern, die zwischen der Welt und dem obersten Gott den nahbareren Agenten machen und aus praktischen Gründen bald die überwuchernde Hauptsache werden.*) So fällt man schrittweise in die alte Idololatrie zurück, bis diese sich von selbst wieder zum Theismus auflöst, und so fort!

Wir dürfen uns durch den Pessimismus dieser religionsgeschichtlichen Anschauung, wie er besonders im letzten Passus heraustritt, nicht hindern lassen, das wirklich Treffende und Tiefwahre rühmend anzuerkennen, was Hume's empirischfeiner Blick auf diesem seinem Lieblingsgebiet des Passionenspiels, mit ihrem Auf und Ab nach Art der Meereswellen, ans Licht gestellt hat. Ohne den Protestantismus ganz auszunehmen, soweit er empirisch ist, schwebt ihm namentlich der vulgäre Katholizismus vor. Und bietet dieser nicht in der That genau das Schauspiel, welches Hume ohne eigentliche Uebertreibung vorgeführt hat? Zwischengebilde um Zwischengebilde treten auf, um sich durch die Dialektik ihrer Nichtabsolutheit natürlich allemal rasch abzunützen und neue stärkere Reizmittel des sinnlichen Hangs zu fordern. Erlebt nicht gerade unser erleuchtetes Jahrhundert

---

sophie zeigt, weder von Hobbes-Hume, noch selbst von Locke als eine für den Empirismus überhaupt erkenntnisstheoretisch mögliche dargethan!

*) Vgl. die treffende Notiz in Hase's Polemik über folgende Hausinschrift in Tyrol: „Diess Haus stand früher in Gottes Hand Und dennoch ist es abgebrannt. Nun habe ich es neu erbaut Und dem St. Florian anvertraut".

das Seltsame, dass zuerst die näheren oder ferneren Familienglieder Jesu (dessen Name schon lange bei der sinnlichen Menge nicht mehr gehörig zieht) und nunmehr gar einzelne Gliedmassen seines Leibs als Schirmherrn der Kirche und besonders gläubiger Favoritländer proklamirt werden, um vom Euhemerismus der Gegenwart gar nichts zu sagen. Ueber Gott aber — altissimum silentium! Es wäre zum Lachen, wenn die Sache nicht so tiefernst und hochtragisch sein würde. Aber eben an Letzterem hält sich der rationalistische Optimismus, dem die Religionsgeschichte (und besonders die moderne) unleugbar die schwerste Geduldsprobe ist und die kräftigste Konzentrirung zumuthet, will er sich nicht vom Pessimismus für geschlagen erklären. Jene „Ebbe und Fluth“ ist unleugbar. Aber die Mechanik kennt auch Linien, die in wechselndem Steigen und Fallen doch aufwärts kommen. Die Schraubenlinie ist die Signatur der Geschichte, nicht die gerade; Pädagogik, die gleichfalls von unten herauf arbeitet und viele Rückfälle erlebt, ist der Kern und Sinn der Entwicklung. Und von diesem Gesichtspunkt aus sind auch die Religionen von Anfang an als höchst wichtige Momente in der „Erziehung des Menschengeschlechts“ anzusehen. Es ist wahr, sie sind, wie die höchsten, so zugleich die gefährlichsten Potenzen der Geschichte. Wurzelnd in dem zwar rationalisirbaren, aber an sich irrationalen Gefühlsleben und seiner passionellen Erregung erstrecken sie sich gleichmässig aufs Theoretische und Praktische, so dass sie einer Verderbniss nicht bloss viele Angriffsfläche bieten, sondern auch dieselbe, wenn eingetreten, zu einem recht centralen und weittragenden Schaden machen. Um so grösser ist statt eudämonistisch-pessimistischen Jammers oder Spottens die Pflicht der Arbeit und Sorge für sie: Innerhalb der Kirche die strikte Permanenz der Reformationspflicht, ähnlich dem Stoffwechsel in der Natur, welcher das Leben ausmacht. Sonst schlägt die begriffliche Nothwendigkeit des theoretisch-praktischen Aeusserlichwerdens in Verholzung des Gewächses und Tod aus, wenn nicht noch eine Revolution zur rechten Zeit die starre Rinde sprengt. Nicht minder nothwendig ist ausserhalb der Kirche für Staat, Schule und allgemeine Bildung (aber wahre!), dass sie in weiser Beziehung zu Religion und Kirche rastlos sich fortentwickeln, denn die Stagnation und Säftestockung auf Einem Gebiet rächt sich sogleich auch auf dem andern, wie nicht minder seine geförderte Gesundheit sich wohl-

thätig weiter erstreckt. Mit Einem Wort: Der Rationalismus sieht in der thatsächlich trüben Empirie einen um so grösseren Sporn zur Arbeit für die Idee und rettet sich damit seinen Optimismus, der ja, wie wir früher bei der verwandten Theodizee sahen, kein quietistisches laisser aller, sondern die kategorische Freudigkeit der Pflichterfüllung ist.

Mit dem bis jetzt behandelten Abschnitt über die Ursache der Religion und Religionen hat indess Hume noch lange nicht das Letzte, namentlich nicht das Schärfste und Bitterste gesagt, was er als Menschen- und Geschichtskenner auf dem Herzen hat. Er betritt nunmehr auch noch das weite Feld ihrer Wirkungen. Nicht etwa ein blosser Anhang, etwa das fabula docet zu den bisherigen Fabeln und Fictionen soll diess sein, sondern es ist dem Vorangestellten mindestens koordinirt, wonicht nach Umfang und Bedeutung sogar superordinirt. Warum das? Der Eigengehalt der Religion für sich allein ist, wenn rein, so quantitativ, wenn empirisch, so qualitativ viel zu unbedeutend und werthlos, um dabei stehen bleiben zu können. Nur mit Bezug auf Anderes als Moment an ihm oder beeinflussende Potenz erhält es seine, dann allerdings weittragende Bedeutung. Und hatte man früher Moral und Religion so gut als identifizirt, so war diess bei Hume mit Recht aufgegeben. Aber doch war eine nähere Beziehung der Religion gerade zur Moral nicht zu leugnen; daher jetzt hierauf das Hauptgewicht fällt und wir diesen letzten Abschnitt beinahe überschreiben könnten: Religion und Moral. — Was die Art betrifft, wie diess geschieht, so hatten die Dialogen philosophisch Eine Ansicht an der Andern zerrieben; hier geschieht diess hinsichtlich der Wirkung und des Werths der verschiedenen Religionen durch die eigene Dialektik der Geschichte. Bisher im Deismus hatte die optimistische Tendenz zur Einheit vorgeherrscht, welche man nach Herbert's Vorgang induktiv aus den einzelnen Formen zu gewinnen hoffte. Allmählig jedoch wurde die Vergleichung Selbstzweck und ergab, was freilich im Mitankommenlassen der heidnischen Religionen von Anfang an implicite lag, zunächst die Koordination aller Religionen. Dem Zug zur Toleranz hätte es nun freilich entsprochen, wenn man diess dahin näher bestimmt hätte, dass alle gleich gut und an ihrem Ort werthvoll seien. Doch ist dieser Satz sachlich kaum möglich, daher der antikirchliche Gesammtgeist lieber sagt: Alle sind gleich schlecht und thöricht! Diess

thut z. B. Blount in seinem desshalb erneuerten Philostratus, um zunächst die Wunder des Christenthums an denen des Apollonius von Thyana zu zersetzen. Allein Hume geht in der That auch hier noch einen Schritt weiter und spricht das letzte Wort des Deismus: Nicht alle Religionen sind gleich schlecht, sondern das populär-empirische Christenthum ist geradezu die schlechteste und verderblichste von Allen. Denn „corruptio optimi pessima"! Diess ist (auch ohne Citirung schon klar) der Wahlspruch seiner weiteren Erörterungen und wird dazu noch geradewegs an die Spitze des interessanten, hierher gehörigen „Essay on superstition and enthousiasm"*) gestellt. Scheinbar freilich handelt es sich nur um eine harmlos unparteiische Vergleichung und Abwägung des Christenthums und der anderen Religionen nach verschiedenen Gesichtspunkten, entsprechend dem objektiven Auf- und Abwogen des religionsgeschichtlichen Prozesses selber. Naturgemäss kommt aber doch allmählig ein Massstab und eine sachliche Kritik an der Hand der natürlichen Vernunft und Moral herein. Es wird statt ruhig vergleichender Statistik bald geredet von „bad influence", „indignity" etc. (wie ja auch die Moral nicht bei dem beabsichtigten, kalt descriptiven „ist" stehen bleiben konnte, sondern nolens volens zu „soll", „soll nicht" fortschreiten musste.) Und hier kommt es denn zur entschiedenen Parteinahme gegen das Christenthum, ohne dass er es eigentlich Wort haben will. Wie früher die Moral allein, so werden jetzt auch Religion und Moral des antiken Heidenthums als das „Naturwüchsigere" und Gesündere bevorzugt, indem sich die historische Aversion gegen das Transcendente mit der philosophischen gegen das Transcendentale verbindet.**) Offen gesteht er (als Skeptiker am Schluss der Dialogen, welcher zugleich hieher gehört), dass ihm eben seine hohe Achtung vor der ächten Religion den lebhaften Abscheu gegen den populären Aberglauben einflösse und es ihm eine wahre Freude mache, des letzteren gottlose oder absurde Konsequenzen ans Licht zu ziehen. Denn der Einwand des (supranaturalistischen) Gegners, dass eine verdorbene Religion im-

*) III. 77 ff.

**) In ersterer Hinsicht wenigstens bildet Bayle (bes. in den „Pensées diverses") die entschiedenste Parallele, wo nicht den beeinflussenden Vorgang für Hume. Auch jener erkennt der Religion gar keinen oder nur einen schädlichen Einfluss auf die gleichfalls total naturalistisch gefasste Moral zu.

mer noch besser sei, als gar keine, erledige sich durch einen Blick auf die Erfahrung, wonach die religiösen Bewegungen früher und jetzt immer mit Jammer und Elend für die Gesellschaft verknüpft seien, sobald sie sich irgend mit überwiegender Stärke geltend machen. Bei allem, was er sage, sei desshalb die reine Religion streng auszunehmen. Sie ist ihrem Wesen nach ein spekulativer Theismus, also eine Art von Philosophie.*) Gottesverehrung kann würdiger Weise nur in Gotteserkenntniss bestehen; Alles andere ist eine Entwürdigung und Erniedrigung des höchsten Wesens auf Menschenstufe oder gar unter diese herab (Kants „Afterdienst" als praktische Seite des Afterglaubens). Diese reine Religion ist freilich ohne Einfluss auf's Praktische, welches beim Philosophen**) auch keine solche Nachhülfe zu den Antrieben der natürlichen Moral braucht. Was dagegen die unreine Popularreligion der grossen Masse betrifft, so hat sie, unvernünftig wie sie ist, ebensowohl keinen Einfluss, wo man ihn wünschte, als einen sehr grossen, wo er lieber fehlte. Ersteres zeigt sich ganz besonders deutlich bei der Vorstellung des Jenseits, auf welche, als eine praktisch und politisch höchst nöthige die Gegner immer rekurriren. Dieselben Geistlichen, welche im Kampf mit den spekulativen Widersachern darauf pochen, dass die religiösen Prinzipien die allermächtigsten in der Welt seien, was haben sie nicht — und diessmal mit Recht! — über den leidigen Weltsinn zu deklamiren, der allein und absolut herrsche, über jene verderbliche und unbegreifliche Indolenz der Menschen Angesichts von Tod und Ewigkeit! — Nun aber dafür den unwillkommenen schädlichen Einfluss in der Kürze darzustellen bringt uns beinahe in Verlegenheit: Inopem me copia facit! Vergleichen wir, um den Ungewohnten für das Weitere empfänglicher zu machen, die verschiedenen Religionen oder genauer die heidnischen mit dem populären Theismus (Christenthum) hinsichtlich der Vernunft und Absurdität ihrer Aufstellungen, so ist zu sagen, dass die alte Mythologie in der Hauptsache nichts absolut Unmögliches und Unsinniges gibt. Dass es auf Gott oder Götter zuträfe, davon

*) Das so richtig gefundene passionelle Moment wird also hiefür preisgegeben.

**) Die so bezeichnende, stets wiederkehrende, bei Hume aber höchst inkonsequente „Wissensaristokratie" des „neuen Glaubens" mit seinem „odi profanum vulgus et arceo" als Tempelaufschrift statt Matth. 11,28.

zwar ist natürlich keine Rede; wohl aber möchte derartiges vielleicht auf andern Sternen passiren, bezw. auf der Erde in grauer Vorzeit passirt sein. Und nun der Theismus! Sein Prinzip ist so vernünftig, dass sich die Philosophie und Spekulation leicht mit einem solchen theologischen System inkorporirt. Aber jetzt ist der Schade auch schon angerichtet. Mit welch böser Gesellschaft muss sich die Philosophie, unvorsichtiger Weise einmal eingetreten, jetzt herumplagen und gute Miene zum bösen Spiel machen. Da werden Religionsbücher produzirt, unter denen als theistisch auch der Koran hoffähig ist. Oder machen sogar sichtbare Oberhäupter, wie der Papst, Anspruch auf Gehorsam. Nun heisst es frischweg allen Unsinn vertheidigen. Wäre doch auch der Sinn zu leicht und familiär, sein Glauben und Beweisen keine Extraleistung, also kein Verdienst. Daher der Hunger der Scholastik nach Absurdität; der für Verdienst geltende Fanatismus des sich immer steigernden Unsinns, dessen Ströme mit logischmathematischen Sätzen hinterher noch aufhalten zu wollen, das Meer mit einer Binse dämmen hiesse. Zeigte sich doch auch in angenehmer Perspektive für solche naseweisen Philosophen sogut als für Häretiker das beliebte Erleuchtungsmittel der Scheiterhaufen!. So wird denn das System schliesslich absurder, eben weil es zu Anfang vernünftiger und philosophischer war. In der That, zum mindestens halten sich Beide hierin völlig die Wage. Dem grössten Unsinn der Heiden lässt sich ein noch grösserer der Scholastik und des populären Katholizismus entgegenstellen (wie mit einigen pikanten Anekdoten besonders an der Transsubstanziationslehre und Praxis gezeigt wird). Es ist desshalb nur Vorurteil einiger historisch skeptischen und religiös dogmatischen Leute zu meinen, die fremden Religionen seien unglaublich thöricht und nur die eigene rationell. Wird man in 1000 Jahren über uns etwa anders urteilen, als wir jetzt über die gleiche Vergangenheit? — Und nun der subjektive Reflex der an sich seienden Vernünftigkeit und Absurdität oder der Stand von Glauben und Zweifel hier und dort. Gerne bildet man sich heut zu Tage ein, die Heiden, jedenfalls die Gebildeten, haben unmöglich jene thörichten Geschichtlein glauben können. Diess ist aber, wie viele Beispiele, u. A. Cicero und Pompejus zeigen, durchaus nicht der Fall, wie wir ja bereits sahen, dass ihnen mit diesem Glauben lediglich nicht mehr zugemuthet war, als der Jetztheit mit dem Ihrigen. In-

dess — vergessen wir nicht, dass der religiöse Glaube aller Zeiten überhaupt mehr nur ein Worteifer ist, mehr affektirt, als so real wie gegenüber einer Thatsache des Diesseits. Durch deklamatorisch gesteigerte Versicherungen verbirgt man die Zweifel — solange man im Tempel ist! — vor sich selbst und Andern; aber das Leben straft diess Lügen und zeigt, dass jener Glaube ein Mittelding von Unglauben und Ueberzeugung mit grösserer Annäherung an Ersteren ist. Dabei unterscheidet sich jedoch das Heidenthum und der Theismus auf interessante Weise. Dort gieng der Glaube viel freier, naiver und harmloser hart neben dem Unglauben her, der zur Abwechselung einmal auch ganz offen ausgesprochen wurde. Es gab weniger einprägende und darüber wachende Geistliche; die Religion war nur traditionell, nicht schriftlich fixirt; die Ueberlieferung war weitläufig, sehr gemischt, in sich widerspruchsvoll, so dass kein sicherer Kanon oder Massstab vorlag und unmerklich der Uebergang von „Fundamentalartikeln“ (Glauben) zu ganz lockeren und prekären Fictionen (Unglauben) gemacht werden konnte. Aehnlich sind die sog. Socinianer oder Arianer der Neuzeit, wie Newton, Clarke, Locke u. A. billig und gerecht zu beurteilen. Sie sind nicht, wie die Libertiner durchaus wollen, Heuchler, weil sie etwas festhalten, dem hart daneben ihre philosophische Anschauung völlig widerspricht.*) Eine solche Zweiseelennatur ist allgemeinmenschlich; desshalb sollte man auch das Freidenken unbehelligt lassen. Es ist ein Unsinn, den freien Vernunftgebrauch als Gott missfällig zu bezeichnen, als ob Gott ein Mensch wäre, der nur stumme Devotion oder fortwährende Schmeichelei ertragen könnte. Ja sogar untermenschlich denkt man sich Gott hiebei. Denn welcher Vernünftige wird nicht lächelnd ignoriren, was tief unter ihm stehende Wesen über ihn vorbringen? Auch in dieser Beziehung, was den Einfluss der Religion auf's freie theoretische Leben betrifft, war das Heidenthum weit besser daran. Harmlose und überwiegend heitere Mythen der Väter wurden gepflegt und weiter überliefert, das war Alles. Daneben konnten die Philosophen d. h. die Gebildeten ebenso harmlos und unbehelligt ihre Wege gehen. Bekamen sie Händel, so war das unter sich als Schul- und Sektenstreit, während

*) Sehr wahr und zugleich sehr beachtenswerth für die Beurteilung Hume's selber!

jetzt das Parteiwesen meist von religiösen Momenten erregt und verbittert wird.*) Nur desshalb war es möglich, dass die Philosophie überhaupt entstehen konnte. In christlichen Ländern, statt in Hellas, hätte man sie, die noch Zarte, im Keim erstickt;**) denn hier hat sich die Philosophie gleich zu dem prinzipiell verderblichen Schritt verlocken lassen, mit theologischen Fragen überhaupt in Beziehung zu treten. Bald wurde für sie aus der Bundesgenossenschaft schmähliche Bevormundung und Knechtschaft, daher eine „rara temporum felicitas, ubi dicere quae velis, licet."

Noch viel ungünstiger aber fällt das Resultat aus, wenn wir uns der Hauptsache, dem Verhältniss der verschiedenen Religionsformen zur Moral zuwenden. Eigentlich sollte nach Hume gar kein Verhältniss Beider stattfinden, oder wenn je, so doch nur ein stillschweigendes und indirektes. Wo sich nemlich die Religion mit der ihr zustehenden bescheidenen Rückhaltung und dem verborgenen Einfluss begnügt, da mag man am Ende (wie der Supranaturalist der Dialogen fordert) von einer heilsamen Wirkung reden, da mag man (wie eine Note in einem der H.'schen Geschichtswerke zugibt) so gerecht sein und sagen, dass die nächste historische Beobachtung ihres Einflusses wesentlich desshalb so ungünstig ausfällt, weil man ihre stillbescheidenen, geräuschlosen Werke leicht übersieht oder ganz auf andre Rechnung schreibt, welche sie in edlerer Verbindung mit der Moral als Dienerin, nicht Herrscherin vollbringt. Man bleibt vielmehr gerne hängen an jenen Orten, wo sie sich extra geltend machen, etwas für sich allein sein, oder gar die Hauptrolle spielen will.†) Dann aber — und diess ist bei der Popularreligion eigentlich das Ueberwiegende — zeigt sie sich nur schädlich, am schädlichsten jedoch beim Theismus. Ein Körnchen natürlicher Ehrbarkeit und Menschenliebe ist mehr werth, als die pomphaftesten Gesichtspunkte theologischer Theorien und Systeme. Denn die natürliche Inklination wirkt stetig, die Religion aber intermittirend und stossweise, desshalb wird sie so leicht gewaltsam und gemacht, oder es entsteht Fanatismus und bigotte

*) III. 62: of parties in general.

**) Essay of providence, Eingang.

†) Was ihr allerdings eben wegen ihrer centralen und universalen Bedeutung — nach unsrer früheren Deduktion — nicht zusteht. „Wer unter Euch der Grösste sein will, soll Diener sein"!

Heuchelei. Niemand als ein Narr misstraut im Leben Einem, den er als spekulativen Zweifler in religiösen Fragen kennt; Jeder aber ist auf der Hut, nicht betrogen zu werden, wo er aus der Religion eine grosse Profession und Devotion gemacht sieht (— wiederum sehr wahr, besonders gegenüber den Monopolisten der Frömmigkeit unter den bekannten Sekten! —) Was die speziellen Schädigungen der Moral durch die Popularreligion betrifft, so heisst es da: wie der Herr, so der Knecht und umgekehrt. Denn natürlich sind die unfrommen Vorstellungen von der Gottheit zunächst selbst ein Erzeugniss der menschlichen Schlechtigkeit, um dann verstärkend auf dieselbe zurückzuwirken. Wie könnte es auch anders sein, wo Furcht und Angst die Hauptquellen der primären Religion bilden? Das gibt gesteigert durch die geschäftige Phantasie jene trüben, düstern Gottheiten. Nun wirkt aber als Gegentendenz nochmals die Angst und treibt zu den masslosen Lobpreisungen und überschwänglichen Prädikaten. Wie nun diesen Widerstreit unsrer natürlichen Prinzipien ausgleichen? Bei barbarischen Völkern hat man eine geringe Ansicht nam. von dem Wissen der Götter; also revanchirt man sich für die erzwungenen Hymnen des Tempels durch kräftiges Schimpfen draussen, wo sie es nicht hören. Eine Steigerung der Gottesbegriffe trifft aber mehr die Macht und Weisheit, als die Güte. Je grösser, je allsehender man sich Gott denkt, desto grösser die Angst vor ihm; wen man aber so fürchtet, den denkt man sich schlecht. Da hilft aus dem Widerstreit nur die Lüge, nicht die direkte (davor hat man ja jetzt Angst!), aber die indirekte, die heuchlerische Selbstbelügung, jener klägliche Widerstreit von Herz und Urteil, der die wahre Signatur des populären Theismus bildet (während der Fetischdiener seinen Gott resolut schlägt!). Beispiele für das Gesagte bieten die kanonischen Bücher alter und neuer Zeit. Der vorgeblich so heilsame und köstliche Gedanke des Jenseits — in was für „tremendous images“ kleidet er sich nicht? Da lesen wir vom dreiköpfigen Höllenhund oder vom Feuer- und Schwefelpfuhl. Kein Wunder! Der Tod, der dazwischen liegt, des Menschen höchste Noth, wirft natürlich psychologisch seine düsteren Schatten schon nach Vorwärts auf das Jenseits. — Der Gottesbegriff aber — wie ist er z. B. bei Homer? Was dessen Götter täglich thun, würde bei uns recta in's Zuchthaus führen. Allein in neuerer Zeit ist es nicht viel besser, wie am Sünden-

fall, der Erwählung Israëls, der ewigen Verdammniss u. s. w. ganz in der Art Bayle's ausgeführt wird. Widerspricht, ruft Hume, diess Alles nicht sämmtlichen natürlichen Begriffen von Gerechtigkeit, Unparteilichkeit und Wohlwollen? Habent superi sua jura! muss man eben denken und sich daran erinnern, dass auch die Fürstenmoral laxer sein darf, als die des Privatmannes. — Trotz aller schönen Worte ist zu sagen: Der herrschende Karakter der Gottheit in der Volksreligion ist Barbarei und Laune. Dass die Priester diess zwar nicht in erster Linie verschulden, aber doch verstärken, indem sie mindestens nicht dagegen ankämpfen, versteht sich. Je schrecklicher die Gottheit, desto zahmer sind die Menschen gegen deren Diener, desto willfähriger, ihre Leitung und Vermittlung anzunehmen. — Welche schlimme Rückwirkung diess nun aber auf die ganze Moral haben muss, lässt sich zum Voraus denken. In keiner Religion, so erhaben die „verbal definitions" lauten, wollen die meisten Anhänger derselben die Gunst der Gottheit durch Tugend und Rechtschaffenheit, sondern lieber durch frivole Gebräuche suchen — sei es nun der Glaube an rein unverständliche und absurde Mysterien oder sonst massloser Eifer, Exstase u. drgl. mehr. Erwähnt sei nur die Gesetzgebung des Pentateuch mit ihren dürftigen moralischen Lehren eingestreut als disjecta membra unter die seltsamsten Ritualgesetze. Dasselbe zeigt die sonstige Geschichte, welche z. B. statt vernünftiger Reue nur lächerliche und tolle Gebräuche nach einer Verschuldung berichtet. Wäre sogar je eine Popularreligion so rein, dass sie nur die Tugend als das Gott Wohlgefällige lehrte und die Priester diess allein täglich predigten, sicherlich wäre die Macht der natürlichen Art so gross, dass die Leute aus Mangel an anderem Aberglauben den fleissigen Kirchenbesuch und die Aufmerksamkeit auf jene Predigten zum Haupttheil der Religion machten, statt ihr moralisches Handeln darnach einzurichten.*) Woher in aller Welt kommt diese Seltsamkeit der Menschenkinder? Die Neigung, sich Gott anthropomorphistisch zu denken, genügt nicht; denn kein Mensch sogar wäre so dumm, solche Sachen für an sich werthvoller zu halten, als die Tugend. Auch die Schwierigkeit der Moral reicht nicht hin, indem ja ihre Pflichten viel leichter zu erfüllen sind, als

*) Ein in der That beachtenswerther Hieb auf den Protestantismus statt vorhin auf den Katholizismus!

jene Buss-, Bet- und Fastübungen. Die Sache ist vielmehr die: Die gewöhnlichen Pflichten gegen Eltern, Kinder, Freunde u. s. w. gelten als Pflichten gegen die Betreffenden, als Obligationen, die gehalten werden müssen, selbst wenn es keinen Gott in der Welt gäbe; auch entsprechen sie im Wesentlichen dem Zug der Natur selbst. Nun möchte man aber, um sich bei Gott zu empfehlen, Extraleistungen, die ihm und nur ihm die Ehre erweisen. Was bleibt hiefür übrig, als die Vollbringung von ganz unnützen und unnatürlichen, sonst rein werthlosen, — also für Gott allein werthvollen Sachen — je sinnloser, desto frömmer, weil man es ja gewiss nicht von selbst gethan hätte. Die Folge davon ist, dass sich die grössten Verbrechen mit der grössten Devotion verbinden können und der Schluss aus einer (nicht einmal erheuchelten) grossen Frömmigkeit auf Rechtschaffenheit nicht mehr sicher ist. Im Gegentheil! Je grösser die Lasterhaftigkeit, desto grösser die Angst, der abergläubische Schrecken, die Reue — kurz der Boden auch für die religiöse Leidenschaft, wie das Beispiel von Katilina und andern höchst abergläubischen Verbrechern zeigt. Alles, was die innre Ruhe und Ordnung schwächt oder aufhebt, das stärkt den Aberglauben, während eine ruhige, männlich stetige Tugend ihn zerstört und im Sonnenschein eines rechtschaffenen Gemüths seine Nachtgespenster fliehen. — Während bis hieher das Urteil über den schädlichen Einfluss der Religion auf die Moral für alle Formen von jener wesentlich gleich lautet, ist nun noch ein bemerkenswerther Unterschied innerhalb derselben zu beachten, man könnte es ihre negative und positive Phase, oder Superstition im engeren Sinn und Enthusiasmus nennen. Jenes ist die Depression des Gemüths und tritt besonders häufig auf, weil, wie wir fanden, die Furcht stärker als Quelle der Religion wirkt, denn die Hoffnung. Dieses repräsentirt unser Gemüth im Zustand der Elevation durch äussere oder innere Momente,*) was von entsprechenden Bildern der Imagination illustrirt wird. Der Enthusiasmus pflegt zuerst wilder aufzutreten, ist aber wie ein Gewitter schnell vorbei, um dann einer ruhigen, freidenkenden und toleranten Denkart Platz zu machen, wie das Beispiel besonders der Quäker zeigt. Sie sind das konträre Gegentheil der barbarischsten Superstition in

*) Man beachte, wie hier ganz bezeichnend die bekannten mechanischen Kategorien der Passionenlehre wiederkehren.

der katholischen Kirche. Wenn jene in freudig gehobener Stimmung und stolz sich eines unmittelbareren Verkehrs mit Gott rühmen, so wirkt die gedrückte Angst hier, dass man sich um so gerner die Vermittlung einer herrschsüchtigen Priesterschaft gefallen lässt. Diese ist eben desshalb zu allen Zeiten eine Feindin der bürgerlichen Freiheit, wie jene Schwärmersekten ihr zuneigen. Denn für die Aufrechterhaltung des frommen Betrugs ist vor Allem die Gedankenfreiheit schädlich; also hält man möglichst auch jede andere Art freier Bewegung nieder, nivellirt nach Kräften alle regsamen wissenschaftlichen und künstlerischen Parteien oder Richtungen, und sollte auch, wie bei Habsburg mit seiner, von jeher und bis heute herrschenden Bigotterie und Verfolgungssucht, der Staat darüber zu Grunde gehen, was liegt diesen Menschen daran, wenn sie nur ihren eigenen Vorteil erreichen! Die neuere englische und französische Geschichte (Molinisten contra Jansenisten) sind voll von derartigen Beispielen, wie die Superstition immer bereit ist, sich auf die Seite des freiheitsfeindlichen Despotismus zu schlagen, daher Machiavelli mit Recht bemerkt, die katholische Religion eigne sich vortrefflich für Tyrannen und freiheitslose Völker. — Wie die beständige Anführung des Katholizismus als der verbreitetsten theistischen Popularreligion ahnen lässt, fällt hinsichtlich von Enthusiasmus und Superstition die Vergleichung abermals zu Ungunsten des Christenthums aus. Doch formuliren wir dann den Gegensatz lieber mehr allgemein und psychologisch-ethisch als den von „courage and abasement“ (was ziemlich mit der Fundamentaltheilung pride and humility der Passionen zusammentrifft). Die unendliche Erhabenheit Gottes erregt abergläubischen Schrecken, drückt dadurch den Menschen zu tiefster Niedrigkeit herunter und raubt ihm die männliche Selbstachtung. Daraus erwachsen die bekannten mönchischen Tugenden mit ihrem düsteren und verwerflich negativen Typus, während die relative Nähe der Götter den Menschen hebt und spornt, ja ihn sogar zur Nacheiferung ermuthigt; man erinnere sich nur an Alexander, der in seinem indischen Zug eine Nachahmung des Herkules oder Bacchus erstrebte. Welcher Gegensatz der beiderseitigen Heiligen in Folge dessen! Hier Herkules und Theseus, welche Drachen tödten und das Vaterland vertheidigen; dort Dominikus und Franz, die sich geisseln und fasten, wenn sie nicht noch grössere Thorheiten treiben; hier Brasidas, der die

gefangene Maus grossmüthig wieder freigibt, erfreut über ihren Muth, ihn zu beissen, hier Bellarmin, der sich von den Flöhen stechen lässt, weil diese Thiere ja doch nur die Erde haben, während wir für alles Dulden im Himmel belohnt werden. Noch in den beiderseitigen Karrikaturen zeigt sich dieser herrschende Unterschied: Ein Diogenes ist voll Seelengrösse und Freiheitsliebe, weicht dem Leiden aus und kämpft muthig gegen den Aberglauben; ein Paskal dagegen leidet an der Abhängigkeitsmanie, krümmt sich in Demuth und Selbstpeinigung und pflegt den Aberglauben der seltsamsten Art. Beide aber sind in ihrer Zeit gleich sehr bewundert, je nachdem gerade der Sinn für (philosophischen) Enthusiasmus oder der für (religiösen) Aberglauben der herrschende ist.*)

Es erübrigt uns im Zusammenhang mit der Moral noch Ein Vergleichungspunkt, den Hume als brennende Frage einer kurz vergangenen Zeit geradezu voranstellt, nemlich der Einfluss der Religionen auf das soziale Zusammenleben, oder, wie er es konkreter ausdrückt, die Vergleichung der Religionen hinsichtlich der Verfolgungssucht und Toleranz. Der Polytheismus ist auf unsinnige Volksmeinungen gegründet, gewährt daher am Ende leichteren Eingang für unmoralische Schurkerei. Dafür ist er von Haus aus sozial: Wie die Götter, so die Menschen. Jene theilen sich friedlich in die Gebiete und lassen Platz für einander; dem folgen auch die Menschen, wie das Beispiel der Griechen und Römer zeigt. Wenn die alten Aegypter Religionskriege hatten, so kam das nur daher, dass leider ihre Herren Götter, d. h. die Hunde, Katzen und andere Gethiere von Natur in ähnlicher Fehde lagen. — Der Theismus mit seinem reinen Gottesbegriff sollte durchaus Gerechtigkeit, Milde und Menschenliebe lehren; aber er ist exklusiv, er duldet keine anderen Götter, also auch keine anderen Religionen und Ansichten. Daher stammt die heisseste menschliche Leidenschaft, das Gift unseres Geschlechts und die Quelle der ebenso sinnlosen, als unausrottbaren Parteiungen, die Religionswuth. Warum können doch die Menschen einander nicht ruhig ausweichen, wie Wanderer auf einer breiten Strasse? Parteiung liegt freilich in der menschlichen Natur; sie sucht die Selbstbestärkung durch fremde Ansicht, zumal in dubiösen Dingen. Aber einen vernünftigen Sinn, einen

*) IV. 416 (im Dialog über moralische Unterschiede).

praktischen Nutzen sollten sie doch wenigstens haben, dann mögen sie alle miteinander hingehen und in ruhiger Mässigung sehen, wer es gewinnt. So verfahren in der That die deistischen Angreifer des Alten, deren Kampf ja auch nicht der Offenbarung und Religion, sondern nur der exorbitanten Macht des Klerus gilt. Aber welch dogmatisch-herrischer, brutaler Ton der Vertheidiger (wozu sich allerdings aus der Geschichte der Toleranzakte sehr drastische Beispiele anführen liessen, vgl. besonders die ironische Schrift: The shortest way with the dissenters, von 1703, welche Eintritt in die Hochkirche oder Galgen fordert). Wohl hat man in England und Deutschland Toleranz, aber nur durch den Staat und gegen die fortwährende Anstrengung der Priester und Bigotten. Man wird vielleicht an ähnliche Greuel des Heidenthums erinnern. Allein die Menschenopfer der Mexikaner sind in jeder Beziehung viel, viel besser, als allein die christliche Inquisition. Denn Ein Mord durch einen Tyrannen, wenn er vollends „Mutter Kirche“ heisst, die sich damit als Kindsmörderin erweist, ist viel schlimmer, als der Tod von Tausenden durch Thorheit oder Unglück. Kurz, wenige Auswüchse des Polytheismus sind so schädlich für die Menschheit, als die des Theismus; denn „corruptio optimi pessima“!

Was sollen wir zum Ganzen sagen? schliesst das general corollary der natürlichen Geschichte der Religion. Ueberall in der Welt ist Gutes und Böses gemischt, wie Jupiter aus zwei Fässern schöpfte — so auch in der Religion. Man mag ihrer theistischen Form (die natürlich im Vordergrund des Intresses steht) gewisse Vorzüge zugestehen, neben denen sich aber nicht minder grosse Schattenseiten finden. Man kann den Glauben an eine unsichtbare vernünftige Macht, der zwar nicht original, aber doch der allgemeine Begleiter der Menschheit ist, für den edlen Stempel der Gottheit auf ihr Geschöpf erklären; aber welche Karrikatur ist aus diesem Bild in der Volksreligion gemacht! Das edle Privilegium des Menschen, Gott aus der Natur zu finden, ist in Wirklichkeit ersetzt durch Fieberträume eines Kranken, durch Affengedanken, vernünftiger Wesen unwürdig. Der höchste Wortglaube und seine schnöde Widerlegung im Leben, der glühendste Eifer und verborgene Heuchelei, die grösste Impietät neben verborgener Angst, die grössten Thorheiten angenommen von den vernünftigsten Menschen, die peinlichste ascetische Strenge geübt von den weichlichsten Leuten

— diess Konglomerat von Widersprüchen ist das Bild der empirischen, zumal theistischen Religion! Hume hätte nach diesen Bedenken im Einzelnen noch weitere beifügen können, die sich quantitativ und qualitativ angesehen auf's Ganze beziehen: So höchst unbedeutende Ursachen, wesentlich in Fiction und Unwissenheit bestehend, und doch so schreckliche bedeutende Wirkungen, wie stimmt diess mit dem eigenen Kanon des Empirismus von der strikten Proportion der Ursache und der Wirkung? Ferner: Der Empirismus macht den Anfang mit der niedersten und schlechtesten Form. Diess sollte nach seinem Prinzip des Werdens und Wachsens allmählig ein Besseres geben. Nun stehen aber wir schliesslich beim noch viel Schlechteren, als ob der Prozess Abfall wäre, wie die Mystiker und Theologen träumen! Endlich ist die philosophische Religion ganz vernünftig, (wo nicht über-vernünftig), jedenfalls ganz unschädlich; die empirische Religion aber erweist sich als theoretisch unvernünftige Vorstellung, als praktisch irrationaler Trieb. Und doch sind daran wesentlich nicht die bösen Priester, sondern in erster Linie die Natur selbst und der sonstige Liebling Phantasie Schuld. Also wird das Empirisch-Natürliche jetzt verworfen, das Nichtempirische aber gelobt oder doch geduldet. Sollte nicht gerade der Empirismus optimistisch sein und sagen: Das Wirkliche *ist*, also ist es auch vernünftig, d. h. rezeptiv hinzunehmen. So aber schliesst Hume keineswegs, sondern erklärt endlich: „Das Ganze ist ein unlösbares Räthsel; Zweifel, Ungewissheit, Suspension des Urteils bildet das Resultat der Untersuchung. Weil aber trotzdem Gefahr der Ansteckung durch die allgemeine Meinung ist, so lässt sich nur dadurch helfen, dass man die verschiedenen Aberglauben recht hintereinander hetzt und inzwischen in das ruhigere, ob auch dunklere Gebiet der Philosophie entschlüpft.“ Aber *welcher* Philosophie? fragen wir, um im Geist des Systems gleichfalls mit einer *Frage* aufzuhören.

Schluss.

Es scheint, als ob Hume selbst uns eine bündige und resolute Antwort auf unsre Schlussfrage geben wolle, welche Philosophie nemlich oder welches Gebiet der Wissenschaft überhaupt einen Ruheplatz nach diesem unsteten und flüchtigen Wandern durch Dick und Dünn, durch Nacht und Nebel, durch Buschwerk und Gestrüpp zu gewähren vermöge, wo sich die Aussicht lichte, um den ermüdeten Wanderer aus diesem endlosen geistigen Labyrinth zu erlösen, mit welchem ihn Religion, Moral und Theorie nun schon so lange geäfft hat. Die zweite Redaktion der „essais on understanding" läuft nemlich*) in das berühmte, so zornesmuthige Autodafé aus, welches der Empiriker wenigstens ideell über einen grossen Theil der bisherigen Bibliothekenliteratur verhängt und also motivirt: Die Wissenschaft ist entweder abstrakt-demonstrativ, wie Geometrie und Arithmetik, wo es sich im Grunde nur um klare Definitionen und deren kürzere oder längere Explikation handelt. Oder aber bilden Thatsachen und Existenzen den Gegenstand des Forschens, welches sich alsdann lediglich auf Erfahrung zu stützen hat, sei es, dass besondre Fakta, wie in der Geographie, Geschichte, Astronomie etc. zu eruiren sind, oder dass es sich um allgemeine, eine ganze Spezies von Objekten umfassende Gesetze handelt, wie in der Naturphilosophie, Physik, Chemie, Politik u. A. Die Theologie traktirt theils allgemeine, theils einzelne Fakta (Unsterblichkeit — Dasein Gottes) und hat dabei auch eine Basis in der Vernunft, d. h. in der Erfahrung. Aber die beste und solideste Grundlage ist doch für sie der Glaube oder die göttliche Offenbarung. Die Moral (im engeren Sinn), sowie die Aesthetik (Kritizismus) sind mehr Sache des Geschmacks und Gefühls, als des Verstands. Auf Grund dessen ergeht dann das Verdikt: In's Feuer mit allen Büchern, die nicht streng unter die erste oder zweite Klasse gehören, in's Feuer vor Allem mit denen über divinity oder school metaphy-

*) IV. 170ff.

sics! — Was es mit jener, der Theologie zugeschobenen Offenbarungs- und Glaubensbasis auf sich habe, ist soeben zur Genüge schon beleuchtet worden. Es ist die verlegenste, wo nicht zweideutige Maskirung eines kompleten non liquet, mit welchem das Denken ein, im Leben jedenfalls eine erschrecklich bedeutende Rolle spielendes Gebiet sich selbst oder der resignirten Irrationalität überlässt. Darüber zu denken oder gar vollends Bücher zu schreiben, ist werthlos, ja verderblich — soviel geht bestätigend auch aus dieser Aburteilung hervor. Ueberraschen könnte uns der gewundene Ausspruch über die Moral, mit deren Behandlung Hume doch früher so sehr zufrieden war, wüssten wir nicht, wie auch sie ihm zuerst eklektisch unter den Händen zerbröckelte, um dann vollends recht bezeichnend in die Hände des ganz zersetzenden Skeptikers zu fallen. Nein — er hat in der That ganz recht. Religion und Moral, so hochwichtig und bedeutend gerade sie im Leben und in der Wirklichkeit sind, taugen sie doch als Wissenschaften nicht in die Bibliothek oder das System des Empirikers, der nun einmal eine tiefe Aversion gegen Alles hat, was hartnäckig nicht von transcendenten oder auch nur transcendentalen Anwandlungen lassen kann, als wäre das seine eigentliche Lebensluft. Nur die streng realen Wissenschaften in ihren zwei Hauptarten finden Gnade. Leider freilich muss auch hier der Schleier der Liebe gar manche Schäden verdecken, welche der skeptische Vorwitz kurz zuvor so unerbittlich und rücksichtslos an's Licht gezogen hatte. Die Geometrie — nun, für's Leben und praktische Bedürfniss ist sie mit ihrem Massstab des „Augenscheins“ ganz befriedigend; muss sie denn gerade eine exakte Wissenschaft sein? Auch den Disciplinen der Thatsachen wäre es sehr erwünscht, wenn sie für ihre Grundbegriffe der Kausalität und Substanzialität etwas festeren Boden hätten, als nur die Anweisung auf den Instinkt der gütigen Mutter Natur, welche in merkwürdiger Präformation unseren Ideenverlauf genau analog dem Verlauf des wirklichen Geschehens dahinführt. Indess, man darf es so genau nicht nehmen und eben nicht mehr wollen und erwarten, als da ist. Führt am Ende selbst die exakte Philosophie und Wissenschaft nicht zu einem sicheren Ziel, zu einem definitiven und festen Ergebniss, so gewährt sie wenigstens die angenehmste Unterhaltung, die sich denken lässt. Diess führt ein hieher gehöriger, äusserst bezeichnender Abschnitt der Passionenlehre

aus, betitelt: Curiosity or love of truth.*) Schon diese merkwürdige Gleichstellung der Wahrheitsliebe mit der Neugierde lässt auf den Inhalt schliessen, der darlegt, was uns denn eigentlich das Forschen lieb und werthvoll mache. Immerhin ist einiger Erfolg in der Erreichung des Ziels nöthig, wenn diess auch nicht die nächste Ursache der Passion ist, sondern nur dazu dient, die Phantasie und das Streben lebendiger zu erhalten. Auch kommt die Bedeutung der zu entdeckenden Wahrheiten für die Menschheit mit in Betracht, indem man deren Nutzen durch Sympathie zum voraus mitfühlt. Allein die Hauptsache ist das Formale, oder die Aeusserung und Uebung der Geisteskraft als der angenehmste Zustand des mind. Warum freut es uns mehr, wenn wir die Gleichheit zweier Linien durch Beweis, als wenn wir sie mit dem Cirkel finden? Materiell käme es ja doch auf das Gleiche heraus. Aber das allzu Leichte ist unangenehm, weil langweilig. Ist doch überhaupt das menschliche Leben eine schaale Komödie höchst langweiliger Art und der Mensch im Allgemeinen sehr indolent; daher muss ihn die Abwechselung und gelinde Aufregung freuen. Nichts ähnlicher daher der Philosophie, als die Jagd mit ihrer körperlichgeistigen Motion, als das Kartenspiel um Geld mit seiner Spannung, welche Beide das Wahre nur bei dem Reichen sind, dem in keiner Weise etwas an der materiellen Ausbeute liegt. — Freilich, diese Spannung kann gerade bei der Philosophie auch etwas zu gross und damit die angenehme Unterhaltung zur förmlichen Qual werden. Mit dieser trüben Stimmung schliesst der „treatise on human nature“: „Es ist mir, sagt Hume, tiefmelancholisch zu Muth; bin ich soweit mit knapper Noth dem Schiffbruch entgangen, so fragt sich, soll ich da bleiben, oder mit den elenden und schwachen Fähigkeiten zu weiteren Untersuchungen in die unermessliche See stechen? Ich fühle mich mit meiner Ansicht in traurigster Isolirung und habe Metaphysiker, Logiker, Mathematiker und Theologen zu Gegnern ohne die Satisfaktion, meinerseits mit mehr, als zweischneidigen Instrumenten, mit Besserem, als in sich widerspruchsvollen Prinzipien zu operiren, wie ich mir beim Rückblick wohl bewusst bin. Denn ich kann nicht leugnen, die gleichen Potenzen (insbesondere die Imagination), welche mir das Eine Mal halfen, wandten sich

*) II. 205.

das andre Mal ebenso entschieden gegen mich. Was soll ich thun? Als ob das nicht bereits wieder zu viel gefragt wäre statt sich nur nach dem umzusehen, was man, d. h. die Masse der Leute gewöhnlich thut. Nun ja, meist ignorirt man die feineren Forschungen und beruhigt sich beim Oberflächlichen, womit freilich der Tod aller Philosophie und Wissenschaft erklärt ist. Und wenn ich nur wenigstens dazu im Stand wäre; würde ich nur zu jenen glücklichen Leuten gehören, die mit dem Gewöhnlichen ganz zufrieden sind; wäre nur mein philosophisches Feuer durch einen Zusatz solcher erdigen Bestandtheile ein wenig gedämpft. Aber dermalen, so mitten im Grübeln und Forschen, mitten im Schatten der Studirstube blicken mir aus allen Ecken die Bedenken entgegen, grinsen mich die Einwürfe gegen jede, auch die beruhigt populäre Ansicht an. Eine traurige Lage, eine tiefe, regungslose Finsterniss! Ich möchte in einem „splenetic humor“ meine Bücher geradewegs nehmen und sie alle, alle ins Feuer werfen, um Alles zu bezweifeln, gar nichts mehr zu glauben. Was soll ich auch gegen den Strom schwimmen, statt ein Narr zu sein wie alle Andern, aber ein vergnügter Narr dafür, der nicht über doch vergeblichem Ringen die Freuden des Lebens versäumt. Das sehe ich schon, die Philosophie hat kein Heilmittel dafür, wie jener Speer, der die Wunden heilte, welche er schlug. Ich muss warten, bis von selbst wieder eine bessere Laune über mich kommt. Und zum Glück, wo die Vernunft die Nebel nicht verscheuchen kann, da tritt endlich hilfreich die Natur ein und heilt vom philosophischen Delirium, von der skeptischen Melancholie. Ich lege die Feder weg, verlasse das unheimliche Arbeitszimmer, setze mich zum Essen, trinke ein Glas Wein mit Freunden, mache ein Kartenspiel — und siehe da, ich bin ein anderer Mensch! Wenn ich dann auch nach ein paar Stunden zu den alten Spekulationen zurückkehre, die ich eben nicht lassen kann, so schauen mich jetzt alle Probleme viel heiterer an, fast wie ironisch lächelnd, dass ich mir habe so bange machen lassen und am hellen Tag Gespenster sah.*)

In dieser, auch psychologisch intressanten Weise oscillirt Hume's Philosophie zwischen Empirismus und Skepsis, je nach Stimmung und Gegenstand. Oft geht es lange mit einer Sicherheit fort, dass man schon glaubt, hier wenigstens sei festes Land,

*) Göthe's Faust!

bis er sich plötzlich besinnt und förmlich über seine dogmatisch-zuversichtliche Redeweise entschuldigt, die ja dem Skeptiker nirgends zieme. Sodann schwankt er wieder innerhalb der Skepsis, die „mehr Temperaments- als Verstandessache sei“, zwischen deren positivem und negativem Pol. Bald redet er gegen die übertriebenen, mit Windmühlen kämpfenden Verlästerer dieser Denkart in der Richtung, als ob es sich nur um die bescheidene Resignation bei dem sicher Wissbaren handelte, um die genaue Absteckung der Gebiete, deren Bebauung Nutzen verspreche, um die Warnung vor solchen, für die wir nun einmal nicht eingerichtet sind. Und hiefür hofft er, werthvolle präliminare Leistungen der Welt auch seinerseits geschenkt zu haben, hofft er, durch Anregung mancher Schwierigkeiten und Beleuchtung bedeutsamer Momente für glücklichere Nachfolger ein nicht unrühmlicher Vorgänger und Pionnier zu sein. Bald aber verliert sich diese Freudigkeit auch wieder: seine Untersuchung scheint ihm so eindringend, seine Ergebnisse oder vielmehr der Mangel an solchen so sicher und naturnothwendig zu sein, dass von grossen Hoffnungen für die Zukunft und erspriesslicheren Leistungen Anderer, die ja doch auch nur dieselben Menschenkinder sind, kaum mehr die Rede sein kann. Der zukunftsfreudige Zweifel wird zur matten, mit der Wissenschaft abschliessenden Verzweiflung.

Warum er diesem „traurigen Zustand des ruhelosen Fallens aus Einer Annahme in die andre“, dieser beständigen Oscillation zwischen Hoffnung und Furcht, dieser Tantalusqual des Suchens und Verzichtens nicht das resolute Ende macht, zu welchem ihn seine eigenen Landsleute Hartley und Priestley, auch der zuletzt pantheistische Toland, oder gar vollends die sonst so naheverwandten Männer der französischen Encyklopädie einladen? Ich meine zum Schluss nochmals, warum er bei so zahlreichen Berührungspunkten mit diesen Zeitgenossen in theoretischen, praktischen und religiösen Fragen den Empirismus und Sensualismus nicht frischweg auch seinerseits in M a t e r i a l i s m u s auslaufen lässt? In der That war dieser, wohl zu unterscheiden von seinem lange nicht ebenbürtigen senilen Bruder aus unserem Jahrhundert, wenigstens auf französischer Seite ein solch verzweifelter Gewaltstreich einer nervös überspannten, keinen Ausweg mehr sehenden Geistigkeit. Der „Fanatismus des abstrakten Gedankens“, der die französische Aufklärung einschliesslich der Revo-

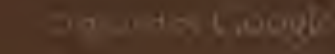
lution karakterisirt, kann es in seiner unbefriedigten Spannung und Isolirung nicht mehr aushalten. Ihm passirt selbstmörderisch, was man im gemeinen Leben das „aus der Haut fahren" heisst; in trotziger Desperation wirft er sich dem puren Objekt an den Hals — ein Experiment, das diesen seinen seltsamen Ursprung durch die früher erwähnten kolossalen Widersprüche jener Zeit (Aufklärungssucht und Vernunftleugnung; fatalistischer Determinismus und Revolution) noch beweist. Allein Hume ist kein Mann der Ueberstürzungen, kein Freund solcher „Projektionen" ans Objekt, wie wir wiederholt fanden. So sehr er den Geist heruntersetzt, ist er doch zu scharfsichtig und nüchtern konsequent, mit Einem Wort viel zu wissenschaftlich, um das plumpe Hysteron Proteron des Materialismus nicht wohl zu sehen. Will man einmal die vulgäre Weltanschauung nicht mehr gelten lassen, will man kritisch vorsichtig auf das primär Gewisse zurückgehen, so sieht er das nur im empirischen Idealismus, in der Thatsächlichkeit des Bewusstseins, während ihm gerade alle weiteren Aussagen über das Sein höchst problematischer Natur sind. Eine Weltanschauung des blossen objektiven Seins musste ihm geradezu als die Erschleichung und projizirende Fiction in persona erscheinen. Bei solchen Gelegenheiten (bes. Objektivität der Aussenwelt) geschah es ja, dass er sogar den sonstigen Liebling, der solche Streiche spielte, die Phantasie, hart anliess, wie dieselbe freilich im Verlauf mehr und mehr ihren anfänglichen Kredit verliert. Diess zeigt nicht nur die theoretische Philosophie, sondern mindestens ebenso stark die Moral und Religionswissenschaft. Von der Anfangsbasis „penser est imaginer" aus hätte sich der Boden Kondillac's und seiner Genossen mit ihrem materialistischen „penser est sentir" noch erreichen lassen. Je tiefer aber die Imagination im Verfolg sinkt, je mehr gerade sie sich als das Unvernünftige und die Quelle von Unvernunft auf vielen Gebieten ausweist, desto mehr scheiden sich die Wege Hume's und der französischen Materialisten, seine Skepsis wird die werthvolle Kritik auch ihres sonst so naheliegenden Auswegs. Ein klarer und scharfer, unerbittlich konsequenter Kopf wie er ist, führt ihn gerade die Ausführung des Grundgedankens nach allen Seiten, die resolute Verfolgung der Probleme sei es zum offenen Geständniss, sei es wenigstens zum Gefühl und bösen Gewissen, wie viele und immer zahlreichere Momente (Abstraktion und Negation, Demonstration und

allgemeine Prinzipien etc.) vorliegen, für welche sogar seine anfängliche Degradirung des Geists, geschweige denn dessen Negirung bei den Franzosen, nicht mehr zureicht. Unsre Darstellung versäumte an keinem wichtigeren Ort, auf solche rationalistische Kontrebande mitten unter dem Empirismus hinzudeuten. Heben wir daher zum Schluss nur Einen Punkt noch als des Systems Achillesferse hervor, denjenigen, wo Hume sich gerade Sieger wähnen möchte — ich meine die überall spuckenden „Fictionen“, von denen sein System wimmelt, auf was er — neben wirklich Schwindelhaftem — alle und jede Annahmen des Rationalismus hinaustreiben möchte. Und doch sind dieselben ebensoviele leibhaftige Instanzen gegen seine Grundanschauung von der Entstehung unsres Wissens. Denn seit wann darf es bei ihm Ideen geben, die nicht Dasein und Inhalt genau nur der Kopirung eines sinnlichen Eindrucks verdanken? Die mehrfach unterschobene Veranlassung durch einen solchen (Kausalität, Moral, Gottesbegriff) kann nicht gelten; er muss vielmehr das in jeder Hinsicht normirende Prototyp für das ideale Ektypon sein — oder es ist eine materiale Freibildung des Geistes zugestanden, mit welcher sein Empirismus sich schlechthin widerlegt. Ja, diese bösen Fictionen, anderwärts Gedanken genannt, das sind hauptsächlich die Gespenster, welche ihm keine Ruhe lassen; denn sie sind da; wer kann es leugnen? und doch vermag er ihnen kein Recht, ich will nicht sagen auf Wahrheit, nein, nicht einmal aufs simple Dasein zuzugestehen, das sie trotzdem hartnäckig beweisen. Was Wunder also, dass er an den wichtigsten Punkten, beim theoretischen Denken, wie beim moralischen Werthunterschied ehrlich ein „je ne sais quoi“ zugibt; bei der Religion war, diess extra zu bemerken, entbehrlich, weil die ganze Ausführung den Spruch als Motto beinahe an der Stirne trägt. Ein grosses „je ne sais quoi“ ist darum auch der Gesammttypus seiner Uebergangsphilosophie, die ein zu ehrlicher und scharfsinniger Empirismus ist, um in die dogmatische Plattheit des Materialismus statt in Skepsis auszumünden. Cudworth (in seinem Intellektualsystem) wirft dem Denken seiner Landsleute vor, es leide an Pneumatophobie und Hylomanie. Diess letztere ist wenigstens für die Philosophie nicht richtig; um so wahrer ist das Erstere. Unsere ganze Darstellung aber sucht zu zeigen, wohin es schrittweise, aber unaufhaltsam auf den verschiedenen Gebieten führe, wenn man dieser Pneumato-

phobie, dieser Furcht des Geists, in der Meinung, es seien Geister und Gespenster, den Zügel schiessen lässt, wenn man den Empirismus, an seinem Ort und zu seiner Zeit so unleugbar berechtigt, zu der allein und überall geltenden Weltanschauung erheben will. Wir liessen in Hume einen Empiriker selbst das Verhängniss dieser Uebertreibung erleben und darlegen, damit kein fremder Standpunkt bloss die Kritik übe; denn der Empirismus verlangt ja alles „erfahrungsmässig", warum nicht auch sein eigenes Schicksal? Hier liegt es vor Augen: Alle höheren geistigen Potenzen werden geleugnet; in der freidenkenden Vernunft des cogito, ergo sum ist das Feuer des Leuchtthurms gelöscht; widerstandslos treibt das Schifflein auf die Sandbank und lässt die Männer des vorgeblich allein festen Standpunkts das finden, was Kant so treffend als Skepsis zeichnet:

Instabilis tellus, innabilis unda.




Digitized by Google

